د. محمود إسماعيل

فكرة التاريخ بين الإسلام والماركسية

مكتبة مدبولي
القاهرة

فكرة التاريخ
بين الإسلام
والماركسية

د. محمود إسماعيل

فكرة التاريخ بين الإسلام والماركسية

مكتبة مدبولي
٦ - ميدان طلعت حرب - القاهرة

الطبعة الاولى

١٩٨٨

مقدمة

موضوع هذا الكتاب يتضمن عدة أبحاث في الفكر والتاريخ قد تبدو لأول وهلة عديمة الصلة ببعضها البعض . لكنها في الواقع متصلة ومترابطة إذا أمعن القارىء النظر فيها بعد استيعاب مضامينها . فهي تنتظم وفق منهج واحد هو المنهج المادي الجدلي ورؤية بعينها هي الرؤية السوسيو ـ تاريخية اللذان تمرس الكاتب في تطبيقهما في مجال دراسة التاريخ والتراث العربي الإسلامي . وأمكنه بفضلهما إماطة اللثام عن الكثير من خفايا هذا التاريخ الطويل والتراث المتراكم . بفضلهما أيضاً تمكن الكاتب من وضع هذا التاريخ وتراثه في السياق الصحيح بعد أن ظلا يعاركان لأجيال مشكلة « العلمنة » . ناهيك عن تقديم الحلول لعديد من الإشكاليات التي بدت ملغزة واستعصى تجاوزها من خلال المناهج والرؤى التقليدية المثالية .

وكان من الطبيعي أن يثير هذا التطبيق جدلاً مع أصحاب هذه المناهج وتلك الرؤى منذ بدأ الكاتب في أوائل السبعينات التبشير بمنهجه ورؤيته وحتى الآن . ذلك أن التبشير بالجديد يسبقه نقد القديم المتواتر . كما وأن إثبات هذا الجديد يتلوه رد فعل مضاد .

ولقد برهنت مسيرة الكاتب ورحلته مع القلم صدق مقولة أنه « لا يصح إلا الصحيح » وأن ركام الهدم لا يلبث أن ينهار أمام التناول العلمي الموضوعي . دليلنا على ذلك أن كتاباته الأولى ـ رغم ما جرت عليه من ويل وثبور ـ ما لبثت أن برهنت مصداقيتها فذاعت وانتشرت على صعيد العالم العربي بأسره . وظهر في الساحة دارسون ومفكرون أفذاذ على أمتداد رقعته يطبقون نفس المنهج وعين الرؤية وينجزون مشروعات علمية تراثية احتلت بجدارة مكانتها الريادية في ساحة الفكر العربي المعاصر . وظهرت مدرسة تضم العديد من الدارسين والباحثين على صعيد الجامعات العربية أثبتت ـ رغم الحصار والمصادرة ـ صحة المنهج والرؤية نظرياً وتطبيقياً . وأصبح رواد هذه المدرسة نجوم اللقاءات والمؤتمرات العلمية المتعلقة بالتاريخ والتراث العربي الإسلامي دون مدافع .

ولعل القارىء لا يعجب إذا علم أن موضوعات هذا الكتاب أبحاث « سجالية » شارك بها في أعمال أربعة مؤتمرات علمية عقدت في العالم العربي هذا العام . ولعل ذلك من الأسباب التي أعطتها « مشروعية » الجمع بين دفتي كتاب .

ومما يزكي هذه « المشروعية » ـ فضلاً عن ما يجمع بينها من وحدة المنهج والرؤية كذا النهج السجالي الحواري ـ انطواؤها جميعاً على « جديد » . وسواء أكان هذا الجديد يغطي ثغرة أو يكشف عن

أخطاء أو ينبه إلى محاذير أو يدلل على جدوى أو يختط آفاقاً للبحث والدرس ، فإن الحصاد النهائي لهذه الدراسات يكمن في كونها تلتزم بالمنهج المادي والرؤية الجدلية التاريخية التي يرى الكاتب أنه لا مندوحة عنها إذا رمنا علمنة التاريخ والتراث العربي الإسلامي والانعتاق به من إسار عوامل تضببيه من غيبية وإثنية وإقليمية وما شابه .

يعرض الموضوع الأول « لفكرة التاريخ بين الإسلام والماركسية » . ويتصدى لإثبات منطلقات رؤية مادية جدلية تاريخية في القرآن الكريم من ناحية وفي مقدمة ابن خلدون من ناحية أخرى . وفي الحالين معاً استهدف الكاتب من رصد الآيات القرآنية والنصوص الخلدونية الكشف عن أبعاد تلك الرؤية وإثبات أن الإسلام لا يتعارض مع الماركسية معرفياً على الأقل . ويدعو إلى ضرورة تجاوز « الحساسيات » الأخطبوطية بصدد العلاقة بين الدين والعلم على أساس أنها علاقة تكامل لا علاقة نفي .

أما الموضوع الثاني عن « سياسة المرابطين الفكرية بين التأييد والتنديد » فهو دراسة « مجهرية » تحاول سبر النصوص القديمة ومناقشة الدراسات الحديثة حول موضوع اختلف الباحثون بصدده وقدر للباحث إيجاد حل لإشكاليته. بعد حوار مع أصحاب الرؤى والمناهج المثالية التي أسفرت عن عجزها سواء في مجال « التحقيق » أو في ميدان « التفسير » . وبالتالي يؤكد جدوى منهجه ورؤيته لا من خلال السجال النظري المجرد إنما من واقع التطبيق العلمي .

يعرض الموضوع الثالث المعنون « القطيعة الإبستمولوجية بين

المشرق والمغرب ـ حقيقة أم خرافة ؟ » لقضية تطبيق « البنيوية » في مجال دراسة التراث العربي الإسلامي . ويوضح ما يترتب على هذا التطبيق من نتائج باطلة وأحكام خاطئة . والباحث إذ ينتقد البنيوية نظرياً كمنهج ـ ونظرية كما حاول بعض روادها في العالم العزبي لها أن تكون ـ يقدم منهجه ورؤيته كبديل أمكنه تخطئة القائلين بأن العلاقة بين المشرق والمغرب في العصر الوسيط كانت علاقة « قطيعة » و« انفصال » وأثبت أنها علاقة « سيولة » و« اتصال » .

أما الموضوع الأخير : فيتناول « مذهب ابن تومرت بين الوحدة الإديولوجية والتوحيد السياسي » . يناقش الكاتب من خلاله حقيقة مذهب « الموحدين » وفق منظور يربط الأفكار بمعطيات الواقع الإجتماعي والتاريخي . وينتهي إلى تبيان أخطاء الدارسين المقلدين من التراثيين أو من المستغربين . ويثبت بالعودة إلى النصوص الأصلية أن الدعوة الموحدية كانت تعبيراً عن صراع إديولوجي يعكس صراعاً إجتماعياً وسياسياً أعم بين الإقطاع العسكري والبورجوازية التجارية في العالم الإسلامي بأسره . ويزعم الكاتب كشفه في هذا الصدد عن حقائق جديدة ما كان في الإمكان الوقوف عليها دون اعتماد المنهج المادي والرؤية الجدلية التاريخية .

وإذا كان الكاتب قد أثار حواراً بين حضور هذه المؤتمرات والندوات العلمية حول تلك الموضوعات ؛ فإنه يأمل بعد جمعها بين دفتي كتاب أن تتسع دائرته بين المفكرين والمؤرخين العرب المحدثين . ويشكر سلفاً كل من أدلى بدلوه سواء من المعارضين أو من المؤيدين .

والله ولي التوفيق .

المؤلف

فكرة التاريخ
بين الاسلام والماركسية

تتوالى الصيحات في العواصم العربيـة داخل الأوسـاط المشتغلة بـالدراسـات التاريخيـة تدعـو بين وقت وآخـر لإعادة كتـابة التـاريخ العربي . ولا أحسب أن غالبية هذه الدعوات تستهدف حقاً مقاصد علمية موضوعية بقـدر استتارهـا وراء عباءات السيـاسة وذلـك على الـرغم من مشروعيتهـا . إذ أن تاريـخ العرب رغم تـراكم كتابـات القدماء ودراسات المحدثين لا يزال بحاجة إلى المزيد خاصة فيما يتعلق بقضيتي المنهج والرؤية .

وإذا كان لهذه الـدعوات من دلالـة ؛ فهي أن جمهرة المؤرخـين العرب تعارك أزمة وأن التاريخ العربي لم يكتب بعد وأن ما هو مكتوب بحاجة إلى « العلمنة » أو إن شئت التحرر من إسار « الأدلجة » .

وفيـما يتعلق بقضية المنهـج ؛ لاتزال غـالبيـة المؤرخـين العـرب

المحدثين ـ للأسف ـ لاتفقه ماهية ذلك الإصطلاح رغم تواتره على الألسن والتشدق به في ثنايا الدراسات . وحسبي أن أشير إلى اختلاط مفهومه بمفاهيم اصطلاحات أخرى كالرأى والنهج والرؤية والنظرية وما شابه . ولانعدم في هذا الصدد من يتحدث عن « منهج إسلامي » وآخر « عربي » وثالث « قومي » ورابع « إقليمي » وهلم جرا .

ونفس الشيء ينسحب على اصطلاح « الرؤية » التي تظهر بشأنها آفة « الأدلجة » واضحة جلية . بل لا أبالغ إذ أجزم بأن حشداً هائلاً من المؤرخين العرب المحدثين ما فتئوا يثيرون « المعارك » حول كون التاريخ علماً أم فناً أم هماً معاً . . !!

وحصاد ذلك كله ينعكس على سيل الكتابات التاريخية الهائلة كما الخاوية كيفاً ، والتي من شأنها أن تسفر عن مزيد من « التضبيب » لحقائق التاريخ العربي رغم تشدق الجميع بالحيدة والموضوعية . !!

إن جل ما كتب ويكتب يفتقر إلى أبجديات المنهجية ـ اللهم إلا اذا كانت مجرد التهميش والتوثيق المصطنع ـ ويقع في منزلق التفسيرات الإثنية والطائفية والغيبية والبطولة الفردية وما شابه .

ولا أحسبني أجازف إذ أزعم أن جل هذا المكتوب يدور في إطار آفة « التقليد » سواء عن القدماء بدعوى الآصالة أو عن مدارس الإستشراق ـ دون أدنى دراية ـ بدعوى المعاصرة . وحتى بالنسبة للرؤية الماصنوية تتشعب رؤي المؤرخين المعاصرين بتنوع واختلاف رؤى السلف الذي لم يكن « صالحاً » على طول الخط . فكتابات أهل السنة تصادر على كتابتات الشيعة ، وهما معاً يكفرون كتابات الخوارج

وهلم جرا . ومدارس التاريخ المعاصرة في بغداد ودمشق والقاهرة وغيرها لا تزال تردد نقائص ومثالب مثيلاتها قديماً ، فلا يفتأ مؤرخوا الشام يباهون بأمجاد بني أمية ومؤرخوا العراق يعتبرون تاريخ بني العباس أنصع صفحات تاريخ الإسلام ومؤرخوا مصر لم يسلموا من آفة المغالاة في تقديس « عبقرية المكان » وهلم جرا .

وعلى العكس نجد مؤرخي بلاد المغرب في الأغلب الأعم يرددون مزاعم الاستشراق الغربي في تأكيد الإقليمية والشعوبية والخصوصية .

أما والأمر كذلك يثار السؤال : ما هي حقيقة التاريخ العربي وسط هذا الركام المتناحر من التناقضات والإختلافات حتى بات عصياً إجماع المؤرخين العرب المعاصرين على تفسير واقعة واحدة من وقائع تاريخهم الطويل والمعقد ؟ ، بل يثارسؤال آخر أكثر إلحاحاً وهو : كيف السبيل إلى التصحيح والمراجعة وإعادة الكتابة ؟ .

سيظل هذا السؤال السهل الممتنع ملغزاً ما لم نسلم بادىء ذي بدء بأن التاريخ « علم » ليس إلا . إذا سلمنا بذلك يجب التسليم بأن له موضوعه ومناهجه بتقنياتها المتعددة وقوانينه التي تحكم حركة مساره وصيرورته وتصوغ بالتالي رؤاه ونظرياته . إن حسم هذه الإشكالية يكفينا مؤونة اللجاج والخصام حول قضايا مصطنعة لطالما استنزفت الجهود والطاقات . كما يقود هذا الحسم إلى طرح القضايا الأساسية كقضية المعلومات والمظان وقضية المنهج والرؤية . وقضية المظان يمكن أن يتفق حولها الفرقاء خاصة وأن الأوائل خلفوا كنوزاً تراثية متعددة ومتنوعة وخليقة بتغطية كافة الجوانب التي تعالج موضوع التاريخ

الذي أحسبه يتمحور - في تبسيط - حول إنجازات الإنسان في المكان عبر الزمان .

وبالنسبة لقضية المنهج يجب التسليم بأهميتها إذا أدركنا أن المنهج هو الوسيلة للوصول إلى الحقائق باعتبارها وقعت بالفعل وتحويلها إلى صورة منطقية في الذهن تترجمها الأقلام على الورق .

وفي هذا الصدد أحسب أن التاريخ العربي قديمه ووسيطه وحديثه ومعاصره جزء من تاريخ المعمور . ومن ثم تنسحب عليه ذات المناهج التي تعالج العلوم الإجتماعية في سائر المعمور بالمثل . وأحسب أيضاً أنه يجب الإذعان لما توصلت إليه هذه العلوم بعد إرساء مناهجها منذ وقت ليس بالقصير ، على أساس أن الصيغة المنهجية المعاصرة هي الصورة الأخيرة التي توصل إليها العقل البشري من خلال رحلته الدؤوبة في اكتشاف المنهج العلمي . ومن ثم تسقط دعاوي « الخصوصية » و« الأصالة » و« الانتقائية » وما شابه من دعاوى شكلت حجر الزاوية في تضبيب معارفنا عن واقعنا وماضينا . كما تنتفي « الحساسيات » الدينية والقومية والإقليمية وما شابه إنطلاقاً من حقيقة أن « العلم إنساني » و« محايد » . ومن ثم وجب اطراح الحديث عن « مدرسة عربية » أو « إسلامية » أو نحوهما . كذا التحرر من مسؤولية « هولامية » عن اكتشاف « نظرية خاصة » و« منهج » فريد متميز بما لا يجد فتيلاً . وحسبنا ما يسود الأوساط العلمية في العالمين العربي والإسلامي من « كارثة » التشدق « بأسلمة العلوم » التي تتبناها الأوساط الرجعية بالتآمر مع الصهيونية والإمبريالية بهدف الإساءة إلى العلم والإسلام في آن ، وتكريس التخلف والجمود الذي ران على حياتنا المعاصرة .

الأولى بهذا الجمع من نخبة المؤرخين العرب أن يتوارى خجلاً أمام إنجازات أجدادهم من أمثال الطبري والمسعودي ومسكويـة وابن حيان والرقيق . . !! كذا أمام انجازات حركة « التنويـر » الأوروبية التي أفرزت هيجل وماركس وتوينبي وأضرابهم .

ليس أمامنا إلا الإحاطة بـإنجازات هؤلاء والـدراية بـاجتهادات أولئك بهدف الوصول إلى قناعة الأخذ بالمنهج العلمي والرؤية المادية للتاريخ التي أسهم في صياغتها كل أولئك وتطبيق هذا المنهـج وتلك الرؤية على تاريخنا من أجل « علمنته » وتنظيره .

ولا يتورع كاتب الورقة عن الإشـادة بثلة من المؤرخين الشبـان أخـذت من وقت قريب تتلمس طـريقها في هـذا الصـدد غـير آبهـة بالتحديات لتنجز في صمت وأناة عديداً من الأعمال التي من شـأنها تحرير التاريخ العربي من إسار الغيبية والأسطورية والشعوبية الشوفينية وعبادة الأبطال .

وحسبي أن أذكر أسماء طيب تيزيني وأحمد عليي وهادي العـلوي وسنوسي يوسف والحبيب الجنحاني وإبراهيم القادري وأحمد الطاهري وحميد تضغوت وغيرهم . وحسبي أيضاً أن أشيد بجيل أساتذتهم من المبشرين الرواد من أمثـال محمد أنيس وعبـد العزيـز الدوري وأحمد عبد الرحيم مصطفى وغيرهم .

وكاتب الورقة إذ يطرح منهجه المختار ورؤيته المادية كطوق نجاة لإعادة دراسة التاريخ العربي لايستهدف من بحثه شرح منهجه ورؤيته ولا الدفاع المقعقع عن صلاحيتهما بين نخبة من المؤرخين والمفكـرين مكتفياً بمقولة « وولش » بأن هذا المنهج وهذه الرؤية لن يجدا مصداق

صلاحيتها في اللغو النظري السجالي بقدر ما تتأكد من خلال شهادات المؤرخين أنفسهم بعد التطبيق الفعلي في حقل البحث التاريخي .

أما ما تحفل به هذه الورقة في الأساس فهو محاولة تبديد « الحساسيات » الكامنة في الصدور التي تصادر على المنهج والرؤية المادية للتاريخ . كما أن الكاتب اقتناعاً منه بحيدة العلم وإنسانيته وعالميته ؛ يحاول التأكيد على أن التراث العربي الإسلامي ـ شأنه شأن التراث الشرقي والغربي القديم والوسيط ـ قد أسهم بلبنات أساسية شكلت فيما أرى حجر الزاوية في بناء صرح المادية الجدلية والتاريخية الشامخ .

وإذا كان المجال لا يتسع لعرض كامل يرصد بذور وجذور المنهج العلمي ويستقصي أسس المادية الجدلية والتاريخية في التراث الإسلامي وخاصة عند المؤرخين وعلماء الكلام والفلاسفة ؛ فلا أقل من الوقوف على هذا المنهج وتلك الرؤية في أهم مصدرين من مصادر التراث التاريخي العربي والإسلامي . من أجل ذلك سنحاول على الصعيد النظري تقصي الرؤية التاريخية في القرآن الكريم ، وعلى الصعيد العملي بيان أصول المنهجية العلمية والنظرية المادية في فكر وتاريخ ابن خلدون .

وفيما يتعلق بالرؤية القرآنية ؛ ننوه بدءاً بأن القرآن الكريم لا يقدم نظرية في التاريخ أو منهجاً لبحثه ودرسه لأنه كتاب هداية لاكتاب دراية . ومن ثم تسقط دعاوى بعض الدارسين [1] التي تحاول اعتساف آياته لتستخلص بالحق أو بالباطل تخريجات لاتعبر إلا عن منظور أصحابها مهما ادعت من نسبتها إلى الإسلام . إذ ما أكثر ما

ظهر في السنوات الأخيرة من كتب تتحدث عن « النظرية » القرآنية أو الإسلامية في تفسير التاريخ أو « منهج البحث » الإسلامي وما شابه . ونرى أن مثل هذه الدعوات تسيء إلى الإسلام والعلم في آن . ونحن نـرى في هذا الضـرب من الكتابـات عن « أسلمـة العلوم » مؤامـرة تتبناها الأوساط الرجعية « البترو ـ دولاريـة » وتحيك خيـوطها دوائـر الغـرب الإمبريـالي بهدف تضبيب الـوعي العربي وتكـريس التخلف الفكري [٢] والتبعية الثقافية .

على أن محاولتنا لا تندرج تحت هذا النوع من الكتابات بقدر ما تحاول من تقديم « اجتهاد خاص » لا يعبر إلا عن منظور صـاحبه . ونستند في محاولتنا إلى حقيقة انطواء الإسلام على رؤية عامة للكـون والحياة ؛ تنطوي على نظرات ومبـادىء عامـة لانظريـات ومناهـج ـ نحاول دون لأي أن نستخلص منها موقفاً عـاماً من التـاريخ . هـذا فضلاً عن استكناه ما ورد بالقرآن الكريم من تجارب تاريخيـة عرفت باسم أساطير الآولين لتبيـان ما أنـطوت عليه من عبـر ودلالات ـ لا أخبار ووقائع ـ تشكل في التحليل الأخير خيوطاً يمكن الاعتماد عليها في توضيح موقف الإسلام من التاريخ . وهو أمر سبق إليـه المتكلمة الأوائل وفلاسفة الإسلام حين انطلقوا من هذه « المبادىء » في تكوين أنسـاق ومنظومـات فلسفيـة . هـذا بـالاضـافـة إلى دخـول القـرآن « كاديولوجية » معترك التجربة التاريخية ؛ حيث مثلت حجر الـزاوية في تكوين ما نسميه بالتاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية .

إن الفـرق الواضـح بين محـاولات السابقـين ومحـاولتنـا يكمن ـ بامتياز ـ في أن الآخرين انطلقوا من غيبيات ونظريات نسمية وروحية سبقهم إليها بعض المستشرقين ـ من أمثال هاملتون جب [٣] ـ فضلاً

عن تعميمات بعض المفكرين العرب المحدثين ـ من أمثال زكي نجيب محمود [٤] ومحمد عزيز الأحبابي [٥] وعبد الرحمن بدوي [٦] ـ حول طبيعة الشخصانية الإسلامية خصوصاً والعقلية السامية بوجه عام من حيث تطبعها بالمسحة الروحية التي تميزها عن نمط الشخصانية الغربية التي تميل إلى العقل والمادة والتي تنهل بدورها من تصنيفات غربية مصطنعة تميز بين الشرق والغرب . والقاسم المشترك الخاطىء في رؤى وتحليلات هؤلاء أنها تجهل أو تتجاهل طبيعة موضوع التاريخ الذي هو نتاج عمل الإنسان ، وبالتالي تعجز عن تقديم أفكار ترتبط بأحداث التاريخ ووقائعه فتسقط لذلك في منزلق التأملات الإنطباعية والإنطباعات الذاتية . أما محاولتنا فتنطلق من الواقع العياني المادي الذي يؤطر للتجربة التاريخية البحتة وتستند إلى الإستقراء كمنهج بدلاً من التهويمات والإسقاطات المجردة .

وإذا جاز لي المصادرة فأستبق بإثبات النتيجة التي سأبرهنها ، لا يسعني إلا الإعلان عن أن المفهوم القرآني للتاريخ مفهوم عقلاني مادي ليس إلا . وإن شئت مزيداً من التصريح أقرر ـ دون خوف ـ أنه مفهوم مادي جدلي تاريخي . وقبل تبيان التفصيلات لا يسعني إلا أن أشير وأشيد بمحاولتين سابقتين حاولت الاقتراب مما نذهب إليه . الأولى لكاتب ماركسي [٧] والثانية لأستاذ [٨] في الأدب العربي يتبرأ من الماركسية وإن سبقها أزهري [٩] سلفي حفزه الإنصاف إلى الإعتراف بـ « أبعاد المادية الإسلامية » .

وإذ أحاول ولوج هذا الموضوع ؛ فمن أجل دحض المزاعم التي تصادر باسم الإسلام على العلم وبالذات العلم الماركسي الذي سلمت به الأوساط العلمية الإمبريالية في النهاية [١٠] . وإن كنت

أعلم سلفاً بأن محاولتي تلك سوف تثير الأصوليين والماركسيين على السواء .

الثابت أن مصطلح التاريخ يعني في بساطة رصد فعاليات الإنسان في المكان عبر الزمان ؛ فضلاً عن تحليلها وتفسيرها بعد اكتشاف القوانين التي تحكم صيرورتها التاريخية .

فلنحاول تتبع هذه الأبعاد الثلاثة : المكان والزمان والإنسان في القرآن الكريم .

فيما يتعلق بالمكان ؛ نرى أن المنظور القرآني يحتوي المعمور بأسره . إذ تختص دعوة الإسلام كافة أنحاء المعمور . قال تعالى : **﴿ تبارك الذي نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيراً ﴾** . بل ربما انطوت الرؤية القرآنية على عوالم أخرى لم تكتشف بعد . قال سبحانه : **﴿ قل أوحي إلى أنه استمع نفر من الجن قالوا سمعنا قرآناً عجباً ﴾** . وعلى ذلك يشجب الإسلام كافة المقولات عن « الإقليمية » ويرفض دعاوى التمايز المكاني الجغرافي ؛ وهو ما شاع في كتب الأدب الجغرافي عن « فضائل » الإقاليم وتمايزها إلى حد اعتساف آي القرآن الكريم وانتحال الأحاديث النبوية . وهي آفة لا تزال تجد أصداءها في كتابات المؤرخين المعاصرين حيث تسهم ـ ضمن عوامل أخرى ـ في تضبيب التاريخ العربي .

وفي القرآن الكريم تتجلى أهمية المادة باعتبارها أساس عملية الخلق والتكوين . فالأرض وطينها مصدر الحياة ؛ قال تعالى : **﴿ منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم تارة أخرى ﴾** .

والإنسان سواه الله من صلصال ـ طين وماء ـ لعمران الأرض

بمعرفة قوانين الطبيعة للوقوف على عظمة الخالق . وهنا تصدق مقولة أحد الأصوليين (١١) بأن « المادية الإسلامية تحتفل بصنع الخالق في البناء المادي للكون وتكشف عن أسرار ذلك البناء وقوانينه الآلية . . . . باعتبار الأشياء المادية أبجديات للحقائق العقلية » ؛ قال تعالى : ﴿ قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدء الخلق ﴾ .

بل ليس أدل على تجاوز الإسلام المسيحية ـ التي احتقرت (١٢) المادة ـ بينما بجلها الإسلام أن الإنسان في الحياة الأخروية سيبعث بجسده . وهذا يعني خلود المادة التي حسبها أيضاً أنها تحتوي الروح التي تبارحها إبان تجربة الموت ثم تعود لتلبسها في الحياة الأخرَوية .

خلاصة القول ـ أن بعد المكان في القرآن الكريم يشمل المعمور برمته دون تفاضل أو تمييز بين إقليم وآخر . وأن الأرض مستقر الإنسان ومتاعه وأنها لم تخلق سدى ، قال تعالى : ﴿ وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لاعبين ﴾ . وهذه الرؤية تتسق مع قوانين المادية التاريخية التي ترى سبق المادة على الفكر . يتجلى ذلك في الآية الكريمة ﴿ وأشرقت الأرض بنور ربها ووضع الكتاب وجيء بالنبيين والشهداءوقضي بينهم بالحق وهم لا يظلمون ﴾ .

أما عن البعد الثاني وهو مفهوم الزمان في القرآن ؛ فنلاحظ ثمة نقلة تتجاوز نظرة الأديان والفلسفات السابقة التي تجمع على الوجود العبثي الذي ينتهي بالفناء . وبالتالي فإن حياة البشرية تصبح مصدراً للشقاء ومرتعاً للخطيئة كما هو الحال بالنسبة للرؤية التوراتية والمسيحية (١٣) على سبيل المثال . لقد جاء القرآن برؤية تفاؤلية فحواها أن الحياة لم تخلق سدى وأن الوجود يستهدف غاية ومقصداً هو العمل الفاعل المؤثر من أجل عمران الكون الذي هو أساس

السعادة الأبدية في الدار الآخرة . قال تعالى : ﴿ ومن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره ﴾ . كذا يعتبر القرآن رحلة الإنسان في الحياة تربط بين واقعه الحاضر وماضيه المنصرم ومستقبله السعيد . الزمان في الرؤية القرآنية يبدأ منذ « بدء الخلق » وحتى البعث والنشور ثم الخلود في الحياة الأخروية التي يتشكل مصير الإنسان فيها على أساس الماضي . قال تعالى : ﴿ إنا نحيي الموتى ونكتب ما قدموا وآثارهم وكل شيء أحصيناه في إمام مبين ﴾ . ومن هنا يصدق قول أحد الدارسين بأن مفهوم الزمان في القرآن « حقيقة تتحدد بها ماهية الوجود » (١٤) . وهي مقولة تتسق والمفهوم المادي للزمان المتطور أبداً والواعد دوماً بالمصير السعيد في نهاية المطاف .

أما عن البعد الثالث وهو الإنسان ؛ فقد سمت به الرؤية القرآنية سموا يتجاوز اليهودية العنصرية والمسيحية التي تعتبره ابن الخطيئة . لقد ميز القرآن الإنسان حين أمر سبحانه الملائكة بالسجود لآدم . قال تعالى : ﴿ إذ قال ربك للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس ﴾ . كما ميزه عن سائر المخلوقات بالعقل والنطق والإرادة واختاره خليفة في الأرض وكلفه بحمل الأمانة . قال تعالى : ﴿ إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان ﴾ الذي كرمه الله بتسخير كافة المخلوقات لخدمته . قال تعالى : ﴿ ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير مما خلقنا تفضيلاً ﴾ .

هكذا أنجز القرآن الكريم نقلة كبرى في رؤية التاريخ بكافة أبعاده تنطلق من المحسوس لمعرفة المطلق ومن المادة إلى الفكرة ومن العقل إلى الإيمان .

ومن خلال تأمل ودراسة ما انطوى عليه القصص القرآني يمكن استخلاص رؤية مادية جدلية نطرحها على بساط الحوار والنقاش .

وننوه بأن « المادية التاريخية » في صيغتها الماركسية ما هي إلا استقراء أمين للتاريخ البشري كانت نتيجة لإسهامات سابقة في الفكر الإنساني شرقاً وغرباً . فها هو المفكر الصيني القديم « هان ـ في ـ تزو » يكتشف قانون « الصراع الطبقي » باعتباره الوسيلة لتحقيق التوازن الإجتماعي . كما ان « هيراقليتس » توصل إلى نفس القانون باعتباره يحكم صيرورة تاريخ الإنسانية . وبالمثل توصل « بروتاجوراس » وإن شاب هؤلاء جميعاً انبثاق رؤاهم من التأمل الفلسفي المجرد .

وبفضل مؤرخين من آمثال « ثيكوديديس » و« بوليبيوس » و« ابن خلدون » أمكن استخلاص ذات القانون وغيره من الإستقراء المباشر للتطور التاريخي الإنساني .

لقد آثرنا ضرب تلك الأمثلة لوضع حد « للحساسيات » الزائفة في عالمنا العربي والإسلامي التي تصادر على « العلم الماركسي » وذلك بإثبات أنه حصاد جهود إنسانية سابقة لم يكن لماركس إلا فضل تنظيرها . وفي هذا الصدد قدم التراث العربي الإسلامي إسهامات كبرى سواء في الرؤية القرآنية للتاريخ أو من خلال جهود مؤرخي الإسلام وعلى رأسهم ابن خلدون .

أما عن الرؤية المادية الجدلية والتاريخية في القرآن فيمكن استخلاصها من خلال الفهم القرآني للطبيعة البشرية انطلاقاً من معطيات سوسيو ـ إقتصادية . قال تعالى : ﴿ **إن الإنسان ليطغى أن رآه استغنى** ﴾ ، ﴿ **إذا مسه الشر جزوعا وإذا مسه الخير منوعا** ﴾ .

ويترتب على ذلك تسلط الأثرياء وطغيانهم مما يؤدي إلى الظلم الذي هو من صنع الإنسان . قال تعالى : ﴿ إن الله لا يظلم الناس شيئاً ولكن الناس أنفسهم يظلمون ﴾ .

والظلم ينجم عنه تقسيم المجتمع إلى طبقات . ومن ثم يحدث الخلل الذي لا يتدارك بالوعظ والإرشاد . قال تعالى : ﴿ وجاءتهم رسلهم بالبينات ما كانوا ليؤمنوا ﴾ . وقال جل شأنه ﴿ وما أرسلنا في قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا بما أرسلتم به كافرون ﴾ .

وعلى ذلك فان إحداث التوازن لا يتم إلا « بالدفع » والصراع قال تعالى : ﴿ ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ﴾ . كما وأن نتيجة هذا الصراع تتم لصالح المستضعفين والمظلومين . قال تعالى : ﴿ ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر أن الأرض يرثها عبادي الصالحون ﴾ . وقال جل شأنه : ﴿ ونريد أن نمن على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين ﴾ .

هكذا يمكن الجزم تأسيساً على هذا التصور أن التطور التاريخي محكوم بقوانين ونواميس وسنن لها صفة الحتم والحسم . قال تعالى : ﴿ سنة الله في الذين خلوا من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلاً ﴾ .

وأن سريان هذه القوانين ليس عبثياً إنما هو محكوم بأسباب وعلل . قال تعالى : ﴿ واذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميراً ﴾ . والقصاص هنا عادل ومنطقي . قال سبحانه : ﴿ ولقد أهلكنا القرون من قبلكم لما ظلموا ﴾ .

هكـذا تتأكـد الرؤيـة الإجتماعيـة القـرآنيـة لتتجـاوز مقـولات التيولوجية والعصبية والإقليمية والإثنية والبطولة الفـردية وتؤكـد على العلل الإقتصادية وراء الصراع الطبقي .

كما تتأكد الرؤية الجدلية المرتبـطة بقانـون التغيير الـدائم المرتبط بفاعلية الإنسـان ونفي المجانيـة والعشوائيـة والمصادفـة والخارقـة وما شابه . إن نص القرآن على المبادىء العامة دون التفصيلات ومنـطق « الناسخ والمنسوخ » وارتباط التشريع بـأسباب النـزول ؛ كل ذلـك شهـادات على « جـدلية » واضحـة انطوت عليهـا الـرؤيـة القـرآنيـة للتاريخ .

إن هذه الرؤية المادية الجدلية التاريخية في القرآن الكريم تسوغ لنا أن نطرح ظهرياً كل الحساسيات ازاء « العلم المـاركسي » وأن نطرح إنجازاته على الصعيد المنهجي والتنظيري كمنهج ورؤية لإعادة دراسة التاريخ العربي . وحسبنا أن مؤرخاً فذا مثل ابن خلدون قد توصل ـ فيما نرى ـ إلى معظم قواعد وقوانين المادية التاريخية وطبقها في تـاريخه « العبر » منذ ما يزيد على ثمانية قرون من الزمان .

وهذا يقودنا إلى الشق الثاني من البحث وهو فكرة التاريخ عنـد ابن خلدون وإلى أي مدى كانت جدلية وتاريخية ؟

ونؤكد أن الرؤية الخلدونية لم تولد من فراغ كما يرى الكثيرون من الـدارسين . بـل هي نتاج استلهـام من الرؤيـة القـرآنيـة التي سبق استخـلاصهـا فضـلا عن إسهـامـات مؤرخي الإسـلام السـابقـين وفلاسفته . كذا من التراث الهلليني ـ على الأقل عن طـريق المتكلمة والفـلاسفة ـ بـالإضافـة إلى جهوده الشخصيـة العبُقريـة في استقراء الواقع التاريخي العياني .

وفيما يتعلق بتأثير الرؤية القرآنية ؛ نؤكد أن عالماً بصيراً مثل ابن-خلدون لم تغب عن فطنته الوقوف على « العبر » المستخلصه من القصص القرآني . خاصة وأنه ينبه في مقدمته الخالدة إلى مقولة « الحاسة التاريخية » عند المؤرخ باعتبارها « بوصلة » تقود إلى المعرفة الحقه . وفي ذلك يقول « العالم البصير قسطاس نفسه في التمييز بين الحق والباطل في الأخبار » . كذلك كان ابن خلدون « مؤمناً » شديد التمسك بدينه حتى قدر له أن يترأس المالكية في مصر في أواخر أيامه .

ولا شك أن ابن خلدون أفاد من جهود المؤرخين السابقين الذين أشاد بهم في مقدمته . وفي مقدمتهم الطبري صاحب التاريخ العالمي « تاريخ الأمم والملوك » الذي أمده خصوصاً بفكرة « الشمولية » التي ترى في الظواهر التاريخية المتلاحقة وحدة في الزمان والمكان والصيرورة . كما أفاد من المسعودي في تنوع الظواهر التاريخية لتشمل كل النشاط البشري بجوانبه السياسية والإقتصادية والإجتماعية والثقافية والدينية . ويخيل إلينا أنه أفاد من مسكويه في كتابه « تجارب الأمم » سواء في اعتبار الأحداث والوقائع « تجارب » موضوعية أو في إبراز التأثيرات الإقتصادية على الظواهر التاريخية الأخرى .

ولا يمكن إلا أن يكون قد أفاد من منظومات المتكلمة وأنساق الفلاسفة المسلمين فيما يتعلق « بالعقلانية » عند المعتزلة عموماً وبواكير الفلسفة المادية عند الفارابي وابن رشد على سبيل التخصيص . وعن ابن رشد أخذ ابن خلدون قاعدة تكامل الشريعة والحكمة على أساس أن العلاقة بين الدين والعلم علاقة تكامل لا علاقة تضاد .

أما المصدر الأهم للفكر التاريخي الخلدوني فهو التاريخ نفسه . ذلك أن انجاز ابن خلدون لم يكن تأملاً فلسفياً مجرداً إنما هو استقراء لوقائع التاريخ وأحداثه المتلاحقة . وفي ذلك يقول « إيف لاكوست » [١٥] « لم يكن ابن خلدون عرافاً أو نبياً وحدوسه لم تتأت عن مفاهيم فلسفية . . . بل إن توقعاته امتداد لمسيرة موضوعية وتحقيق علمي الطابع بلا ريب » . وإن كنا لا نوافق لاكوست على اعتبار اكتشافاته « حدوساً » بل هي نتائج منطقية لاستقراء واع لتراكمات تاريخية ومعرفية أحسن استبارها فأستخلص من تلك التراكمات الكمية نتائج كيفية هي مجموعة آرائه التي ضمنها مقدمته في فلسفة التاريخ .

وهنا يذكر لابن خلدون سبقه لماركس في منهجه الاستقرائي كذا « لبروديل » في تحويل الوقائع إلى أفكار . ويذكر له أيضاً السبق في إبراز العلاقة بين العلم الإجتماعي وقوانينه وبين الطبيعة ونواميسها ؛ حيث يؤكد ابن خلدون أن « العمران البدوي والحضري حالتان متطابقتان للطبيعة » [١٦] فسبق بذلك « مونتسكيو » .

ولا أقل من محاولة رصد بعض الجوانب في فلسفة ابن خلدون التاريخية بما يبرز طابعها المادي الجدلي التاريخي .

ولعل من أهم الحقائق في هذا الصدد تغليبه « الكسب » على « الفطرة » . يقول في هذا الصدد : « الإنسان ابن عوائده ومألوفه لا ابن طبعه ومزاجه » . بل توصل إلى أهم قوانين المادية التاريخية حين ذهب إلى « اختلاف الناس في عوائدهم ونحلهم باختلاف حظهم من المعاش » [١٨] وفي ذلك دليل على اكتشافه قوانين « سوسيولوجية » المعرفة .

وحسبه في هذا الصدد التمييز بين المعارف اللاهوتية الغيبية ومصدرها الإيمان وبين المعارف الدنيوية ومصدرها العقل وأداتها البحث والنظر . وهذا يقود بدوره إلى اكتشاف قوانين الوجود المادي داخل إطار العالم . وفي ذلك يشير في مقدمته إلى أن هذه المسائل الغيبية « ليست من صميم موضوعنا وهو العمران البشري » .

وإذا كان الإقتصاد يشكل حجر الزاوية في بناء النظرية المادية في المعرفة ، فقد أولاه ابن خلدون أهمية جلى في مقدمته حيث كرس له فصولاً رائعة - تحتاج إلى مزيد من الدرس والبحث - تنطق بسبقه المدرسة الانجليزية التي استمد منها ماركس أهم محاور نظريته . وحسبنا أن نقف على ما توصل إليه ابن خلدون - قبل ماركس - بصدد نظرية « فائض القيمة » التي تتمحور حولها النظرية الماركسية برمتها . يقول ابن خلدون (١٩) « . . . ومن أشد الظلامات وأعظمها في إفساد العمران تكليف الأعمال وتسخير الرعايا بغير حق . ذلك أن الأعمال من قبل المتمولات لأن الرزق والكسب إنما هو قيم أعمال أهل العمران . فأعمالهم ومساعيهم كلها متمولات ومكاسب لهم . فإن الرعية المعتملين في العمارة إنما معاشهم ومكاسبهم من أعمالهم فإذا كلفوا العمل في غير شأنهم بطل سعيهم واغتصبوا قيمة عملهم » .

إن اكتشاف ابن خلدون هذا القانون الهام وما يترتب عليه من قانون « الصراع الطبقي » يعني فيما نرى اكتشافه أهم محاور النظرية المادية . وتكتمل النظرية عنده حين يكتشف أيضاً مؤشرات قوانين الجدل . يقول العلامة ابن خلدون (٢٠) «إن أحوال الأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر . إنما هو اختلاف على الأزمنه وانتقال من حال إلى حال». ويضيف في موضع

آخر [٢١] : « وأهل الملك والسلطان إذا استولوا على الدولة والأمر فلا بد من أن يفزعوا إلى عوائد من قبلهم ويأخذون الكثير منها ولا يغفلون عوائد جيلهم . ومع ذلك فيقع في عوائد الدولة بعض المخالفة لعوائد الجيل الأول . فإذا جاءت دولة أخرى من بعدهم ومزجت من عوائدهم وعوائدها ؛ خالفت أيضاً بعض الشيء ؛ وكانت للأولى أشد مخالفة . ثم لا يزال التدرج في المخالفة حتى ينتهي إلى المباينة بالجملة » .

واذ يستخلص إيف لاكوست [٢٢] من النص الأسبق بواكير جدلية خلدونية ؛ فإننا نستخلص من النص السابق ـ الذي أغفله لاكوست ـ سبقاً خلدونياً لهيجل ومن بعده ماركس اللذين استحوذا على شهرة الكشف لقوانين تنسب حقاً إلى هذا العلامة المسلم الذي لم يقدره مؤرخونا القدامى والمعاصرون . وهذا يحفزني إلى أن أثير طرح هذه القضية للبحث والمناقشة بعد أن نبهت في دراسات سابقة إلى امكانية قراءة هيجل ومن بعده ماركس مقدمة ابن خلدون التي أطراها ماركس من بعد وكذا مفكروا « الماركسيولوجي » .

ولسنا بحاجة بعد ذلك لإثبات خطأ مقولات شراح ابن خلدون عن التفسير الشعوبي [٢٣] أو البيولوجي [٢٤] أو غيره للتاريخ . والأجدر أن أشير إلى جوانب أخرى مبهمة في فكر الرجل التاريخي خاصة في الجانب التطبيقي .

لقد تواترات الأراجيف حول كون ابن خلدون لم يطبق قواعده النظرية عندما كتب تاريخه « البعر » . وأعترف أنني كنت ضمن هؤلاء أردد هذه الأقاويل [٢٥] . لكن بعد قراءة متأنية لهذا المؤلف أعلن خطأ هذه المزاعم لأقرر أن ابن خلدون المحقق لا يقل عنه كمنظر .

وحسبي الإشارة إلى تحقيقاته الكبرى وحسوماته القاطعة للكثير من القضايا والإشكاليات الملغزة عن طريق تطبيق القواعد المنهجية والاسترشاد بالرؤية المادية التي أودعها مقدمته . وحسبه أنه حسم قضايا نسب الأدارسة والفاطميين والبورغواطيين التي كانت محل خلاف عند سابقيه ومعاصرية . وحسبه أيضاً أنه يظل الحجة في الإحاطة بتواريخ قبائل البربر بصورة لم تتحقق لغيره .

وأخيراً حسمه لقضايا مازلنا نختلف عليها لحد الساعة مثل قضية تفسير أسباب انهيار الحضارة الإسلامية (٢٦) . وقد استندت إلى تحليلاته بخصوص دور « البورجوازية » الكسيحة في التاريخ العربي الإسلامي وما ترتب على هذا الدور من « خراب العمران » (٢٧) . كذا سبق ابن خلدون كارل ماركس في القول بحقيقة بداية الحضارة مع بداية ذور الطبقة الوسطى . يقول ابن خلدون (٢٨) في هذا الصدد : « تكثر العلوم حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة » . لم تكن هذه الآراء إلا نتيجة استرشاد ابن خلدون بقوانيين علم التاريخ الذي يعزي إليه فضل « علمنته » . وهل هناك أبلغ من الاحتكام إلى نواميس التاريخ في تحقيق وقائعه وأحداثه حين ذهب ابن خلدون (٢٩) إلى أن « للعمران طبائع وأحوال ترجع إليها الأخبار وتحمل عليها الروايات والآثار » ؟ لقد وضع على الرف ـ بحق ـ كافة المعايير الأخرى التي سادت وما تزال في تحقيق وتفسير التاريخ من البطولة الفردية إلى التيولوجية والأسطورية والإقليمية والشعوبية . ولقد ندد في وضوح بهذه المقاييس في الفصل الرائع من مقدمته المعنون « الإلماع لما يعرض للمؤرخين من المغالط وذكر شيء من أسبابها » (٣٠) .

وإذا جاز للبعض التساؤل عن الأخطاء والآراء التي أوردهما ابن

خلدون في الفصول الأخيرة من مقدمته والتي تتناقض مع رؤيته المادية الجدلية التاريخية [٣١] ، فلا أملك إلا ترديد قول « إيف لاكوست » بأنها نتيجة الضغوط التي عاناها هذا المفكر المبدع كما نعاركها الآن » . ويحيل إلينا أن هذه الفصول الآخيرة التي تمثل نكوصاً في فكر أنه ابن خلدون إنما كتبها من باب « التقيه » . ولربما كان الأقرب إلى الحقيقة أنه شاء أن يحيا سني عمره الأخيره في مصر - حيث سادت النصية واضطهد العقل - في شيء من السكينة بعد أن جرت عليه آراؤه المزيد من الاضطهاد والتشريد . كذا آفة الشيخوخة التي تجعل كبار المفكرين نتيجة وهن عقولهم يؤثرون العافية فيستظلون بالإستسلام والتراجع . ولربما زعمت أخيراً بأن هذه الفصول « مدخولة » على كتابه الذي ظل طيى الكتمان ومؤامرة الصمت في عصور التخلف والانحطاط لتعيده أوربا عصر التنوير إلى دائرة الضوء والشهرة .

وبعد - هذا قليل من كثير كتب على عجل عن موضوع خطير قصد به مجرد إثارة قضيتين أساسيتين للحوار بين نخبة من خيرة المؤرخين العرب المعاصرين . الأولى معرفية عامة تتعلق بضرورة إعادة دراسة التراث العربي الإسلامي في ضوء إنجازات العلم الإجتماعي والتاريخي المعاصر ، خاصة وأننا لا زلنا نعول في دراساتنا للتراث على الأحكام الجاهزة المتواترة بالحق والباطل في وقت شهدت فيه الدراسات المنهجية والنظرية طفرة في دوائر الغرب والشرق .

والثانية طرح المادية التاريخية - كأداة بحث على الأقل - لدراسة تاريخنا العربي بعد أن ثبت جدواها في دراسة التاريخ الأوربي وبعد اعتمادها من قبل بعض الدارسين العرب في السنوات الأخيرة في دراسات رغم ندرتها كما إلا أنها أثبتت أهميتها على الأقل في خلخلة

البنى الفكرية العتيقة والسائدة وأثارت ولا تزال تثير جدلاً خصباً بين المفكرين .

أفلا يجدر بالمؤرخين العرب أن يكون لهم دور أساسي فيما يدور بصدد موضوعات هي من صميم شواغلهم وتخصصاتهم ؟

الهوامش

(١) راجع في هذا الصدد كتابات : محمد قطب وعماد الدين خليل وراشد البراوي وعبد الحليم عويس وغيرهم .

(٢) عرضنا لهذه الظاهرة وأخطارها في كتابنا : الإسلام السياسي بين السلفيين والليبراليين والماركسيين . كما عرض لها كاتب سلفي منصف هو الدكتور سيد فرج في كتابه : التفسير البياني في مواجهة التفسير العلمي للقرآن .

(٣) راجع كتابه : المبنى الديني للإسلام ، وبحثه : التفسير النسمي للتاريخ الإسلامي .

(٤) راجع كتابه : الشرق الفنان . وإن كنا نلاحظ أنه عدل عن أفكاره تلك في السنوات الأخيرة .

(٥) راجع كتابة : الشخصانية الإسلامية .

(٦) راجع مقدمة كتابه : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية . وقارن مضمون أفكاره بأفكار هنريش بيكر التي طرحها في نفس الكتاب .

(٧) هو الأستاذ محمد عيتاني صاحب كتاب التفسير المادي للقرآن الكريم .

(٨) هو الدكتور عفت الشرقاوي صاحب كتاب : أدب التاريخ عند العرب .

(٩) هو الأستاذ عبد المنعم خلاف .

(١٠) راجع كتابنا : مغربيات ، دراسات جديدة ، المقدمة .

(١١) عبد المنعم خلاف : المرجع السابق ص ٢٥٩ .

(١٢) راجع : حبيب الشاروني : فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية .

(١٣) راجع : ألبان ويدجري : التاريخ وكيف يفسرونه ، من كونفوشيوس إلى توينبي .

(١٤) عفت الشرقاوي : المرجع السابق / ص ١٩٥ .

(١٥) العلامة ابن خلدون ص ١٦٨ .

(١٦) مقدمة ابن خلدون ص ٢٥٤ . المطبعة التجارية ـ مصر .

(١٧) نفسه ص ٢١٩ .

(١٨) نفسه ص ٨ .

(١٩) نفسه ص ٢٨٩ .
(٢٠) نفسه ص ٢٨ .
(٢١) نفسه ص ٢٩ .
(٢٢) المرجع السابق ص ١٩٨ .
(٢٣) راجع دراسة محمد عابد الجابري عن « العصبية والدولة » عند ابن خلدون .
(٢٤) راجع كتابات علي أو مليل ومحسن مهدي وشروح علي عبد الواحد وافي حول الفكر الخلدوني .
(٢٥) راجع مقدمة كتابنا : الخوارج في بلاد المغرب .
(٢٦) راجع الفصل الأخير من كتابنا : سوسيولوجيا الفكر الاسلامي . ح ٢ .
(٢٧) راجع مقدمة ابن خلدون ص ٤٠ ، ص ٤١ .
(٢٨) نفسه ص ٤٣٢ .
(٢٩) نفسه ص ٤ ، ٥ .
(٣٠) نفسه ص ٩ - ٣٥ .
(٣١) راجع المقدمة ص ٥١٤ على سبيل المثال .
(٣٢) لاكوست : المرجع السابق ص ٢٢٨ .

حوار حول الموضوع

ننـوه بأنـه سبق لنا كتـابة مقـال مختصر حول هـذا الموضـوع في صحيفـة « المحرر » المغـربية بتـاريخ ١٨ / ٢ / ١٩٧٩ . رد عليـه الناقد المغـربي المعروف الأستـاذ / نجيب العوفي في نفس الصحيفـة بتاريخ ١٢ / ٣ / ١٩٧٩ تحت عنوان « الفعاليـة الدينيـة والفعاليـة التاريخية » . . وفي ٢٥ / ٣ / ١٩٧٩ قمنا بالرد على مقال الأستاذ / نجيب العـوفي في مقال بعنـوان « الدين والعلم والتـاريخ ومسؤوليـة المفكر الثوري » .

ولاعتقادنا بأهمية الحوار حول هذا الموضوع الهام ؛ نرى ضرورة إثبات المقالين إيماناً بجدوى استئناف هذا الحوار بعد مضي قرابة عشرة أعوام أثبتت الأحداث خلالها ضرورة استجلاء العلاقة بين الإسلام والعلم على أساس كونها علاقة تكامل لا علاقة تضاد .

وهاك نص مقال الأستاذ / نجيب العوفي :

هل ينطوي الإسلام على رؤية جدلية للتاريخ ؟ تساؤل ذو إغراء خاص ، عاد لطرحه الباحث الدكتور محمود اسماعيل ، في مقال له بالمحرر الثقافي (عدد ١٨ فبراير ٧٩) بعد أن أثار التساؤل وما ينفك يثير جدلاً متعدد الصيغ والمستويات ، وأضحى محوراً شبه كلاسيكي سواء بالنسبة للفكر اليساري أو بالنسبة للفكر اليميني [١] . ولعله من المناسب قبل الأدلاء ببعض الملاحظات حول هذا التساؤل ؛ التوقف قليلاً عند الغلاف الظرفي الذي أنتج أو أعاد انتاج التساؤل ، والمتمثل في الملحمة الايرانية ، لابداء بعض الملاحظات التمهيدية والمحايثة . فقد جاءت الانتفاضة الايرانية لتشكل إلى حد بعيد مهمازاً لهذا التساؤل وتجديداً لحرارته ، ولتثير ردود فعل مختلفة في محاولة للقبض على ناصية الإنتفاضة تحليلاً وتأويلاً ، وضبط مؤشراتها ودلالاتها من خلال تحسس الجوهر الديني ضمنها أولاً واعادة تحسس هذا الجوهر في ضوئها ثانياً .

ويبدو أن الهالة الدينية التي أحاطت بالانتفاضة قد غمرت بسحرها مجال الرؤية وبولغ في الانبهار الوجداني بها ، إلى المدى الذي أوشكت أن تفقد فيه القوانين الداخلية والعميقة للإنتفاضة وجاهتها وقوتها ، في عموم ما كتب حتى الآن من تعاليق صحيفة وأدبيات ايديولوجية لم يتح لها بعد أن تلتقط الانفاس اللاهثة لتتأمل التجربة بتؤدة ومن منظور علمي ، ولتتجاوز غلافها السميك لسبر أغوارها وقراءة الرموز التاريخية المستترة فيها ؛ وبمعزل عن الإنبهار الوحداني الغامر تجاه الإنتفاضة مضموناً وشكلاً بينهما منطق جدلي خاص وفريد .

فبين المضمون التاريخي للإنتفاضة وشكلها الديني تفاعل لا شك فيه ، لكنه تفاعل يظل مشروطاً بظروف وعوامل خاصة متداخلة ، تتعلق بأشكال الخصوصية في المجتمع الايراني ذاته ؛ خصوصية النسق الإجتماعي والإقتصادي والسياسي ، خصوصية النسق القومي والحضاري ، خصوصية النسق الديني الشيعي بالنسبة للأنساق الدينية السنية في معظم المجتمعات العربية والإسلامية . هذه الخصوصيات ساهمت من خلال تفاعلها الكيميائي التاريخي على بلورة الخصوصية الدينية للإنتفاضة وتفجير هذا الشكل العفوي المباشر والقريب المنال ، دون أن يعني ذلك إلغاء القوانين الموضوعية لمضمون الإنتفاضة وأولياتها التاريخية العميقة واستنساخها بقوانين وأوليات دينية صرفه . أن استثناء الشكل هنا توكيد للمضمون كقاعدة . والغلاف الديني للاستجابة غلاف ومعادل موضوعي لثورية الإستجابة ذاتها المتفاعلة والمندلعة أساساً خارج المسجد لاداخله ورمز يشف بسهولة عن عمق ارتباطها واحتكاكها بالتحدي العنيف الجاثم بثقله على الساحة الوطنية الإيرانية ، والخاضع أيضاً لقوانين تجري خارج المسجد لاداخله .

من هذا المنظور يبدو التفاعل بين التحدي والإستجابة بين مضمون الإنتفاضة وشكلها ذا طابع نسبي وخاص تصعب معه التعميمات التفسيرية والأحكام الإطلاقية التي ترهن الإستجابة بالتحدي رهناً ميكانيكياً ، وتغلب جانب الشكل على جانب المضمون ، أو على الأقل تخلط بين الاوراق بخلطها بين عناصر المضمون وعناصر الشكل ، مفسرة هذه بتلك ناظرة إلى تدفق الشارع الإيراني كما يبدو ظاهراً ، كتحرك ديني ثوري أو كتحرك ثوري ديني

حيث ترجح الفعالية الدينية على الفعالية التاريخية أو تتكافأ معها في الميزان ، مسترسلة مع تلك النظرة إلى حد جعل الجماهير خاضعة للوصاية الدينية ، واعتبار رجل الدين هو دماغ الثورة وناظم وجهها وقناعها في آن . إن لتحرك الجماهير ـ كما قال لينين ـ أكثر من وجه ومظهر ، وفي سعيها نحو استعادة حقوقها وقطع دابر اعدائها ، في الطريق نحو تحقيق الاشتراكية الحقة ، قد يتخذ النضال أشكالاً مختلفة وبممارسات متنوعة تمليها متغيرات النضال في الزمان والمكان وخصوصية التجارب النضالية، وشروطها الذاتية . لكن مهما اختلفت الممارسات وتنوعت في الظاهر ، وهو ما يشكل الدليل على أصالة النضال وصدقه التاريخي ودیناميته الإستجابية ؛ تبقى للنضال في العمق والشمول قوانينه الثابتة ونواظمة الرئيسية التي تضع التنوع في إطار الوحدة وتتحكم في جميع الممارسات والتطبيقات .

لهذا يبدو من الصعوبة بالنسبة للانتفاضة الإيرانية وبالرغم من سخونة الإيقاع الديني فيها كمظهر عفوي لسخونة الإيقاع التاريخي فيها كما سبق ، أن نرقى بالفعالية الدينية إلى مستوى قانون الثورة وناظمها ، ونجعلها فوق الفعالية التاريخية تطرفاً وفي مستواها اعتدالاً ، ما دام التاريخ نفسه يثبت بأن للفعالية الدينية كإيديولوجية من درجة ثانية منطقاً زئبقياً غير مستقر ؛ نظراً لعمومية الخطاب الديني ويوتوبيته . إذ في إمكانها أن تكون اليوم إيجاباً وتكون غداً سلباً ، تلتحم مع الثورة وتنقلب عليها وفقاً للمزاج الخاص لرجل الدين وهو مزاج متقلب وليس ثورياً على الدوام ، يجد في عمومية الموقف الديني ومرونته مطية ذلولاً لمواقفه وتوجهاته .

يقول رود نسون : (يمكن استعمال الإسلام لأغراض ثورية

ورجعية . حالياً يمكن أن يعتبر الإسلام عاملا محركا للجماهير في اتجاه ثوري . ولكن علينا أن نكون حذرين . فإذا اختل التوازن بين علماء الدين الرجعيين والثوريين فان هذا الاختلال سيكون لمصلحة الرجعيين منهم . وبشكل عام من الأسهل استعمال الدين رجعياً) .

ويستطرد مؤكداً بالمقارنة نفس المعنى[٢]: (كذلك كانت الحال في المسيحية خلال القرون الوسطى . فمعظم الإنتفاضات حتى الثورة الفرنسية قامت باسم المسيحية . وفي أول الحركات الثورية قبل البروتستانتية كان شعار هذه الحركات أن المسيح لم يأمر بتقسيم المجتمع بين نبلاء وفلاحين أو عبيد . ولكن كذلك باسم الإنجيل ضربت أحياناً بعنف معظم الحركات) [٣] .

ان أهم دلالة دينية يمكن استخلاصها من التجربة الايرانية ، هي قابلية الإسلام كفعالية دينية ذات أفق ايديولوجي تحريضي خاص ، للالتحام مع الفعالية التاريخية من أجل تعبئة الثورة وتفجيرها . إلتحاماً تظل فيه مع ذلك كل من الفعاليتين محتفظة باستقلالها وطبيعتها . لقد انتزعت التجربة الإسلام كسلاح إيديولوجي من أيدي أعداء الجماهير لتضعه في أيدي الجماهير نفسها ، ووضعت حداً فاصلاً بين الإسلام الموظف عند الدولة والإسلام الخارج عن الدولة . ولعل في مجرد نقل الإسلام من موقع الخصم إلى موقع الجماهير المتضررة والثائرة ، مكسباً لا يستهان به للحركة الوطنية الثورية . إذا وضعنا في الإعتبار الاضرار الكبرى التي نزلت بساحتها والضربات التي وجهت إلى الجماهير بصيغ مقنعة ومنهجية ؛ باسم الإسلام وتحت لواء الممارسة الدينية .

ولم يعد منطقياً بالنسبة لقوى اليسار العربي ، ومن منطلق تاريخي وموضوعي إتخاذ موقف عدمي تجاه الدين أو التعامل معه بمنطق النعامة والتجاوز ما دام يشخص موقفاً حاصلاً وضرورة قائمة ويعد هاجساً متجذراً في وعي ولا وعي الجماهير ، ولم يعد مجرد هامش أو أذان تصدح به الصوامع خمس مرات في اليوم . إن هناك فرقاً لا بد من اخذه بعين الإعتبار بين الدين كرسالة وبين الدين كممارسة . بين الدين كجوهر قائم بذاته أي كغاية سامية تكثف أحلام الإنسانية المكروبة وبين الدين كمظهر مرتبط بالأشخاص والمواقف . أي كوسيلة يعاد توظيفها طبقياً لإجهاض أحلام الإنسانية وتأبيد كربتها . بعبارة أخرى بين الدين كنص بريء وبينه كقراءة آثمة لبراءة النص. وبداهة ليس جوهر الدين سوى تعبير مركز لتكامل الإنسانية ذاتها ، في سعيها الشاق والطويل نحو التكامل والارتقاء واستعادة توازنها المفقود وفك الأطواق التي تدمي عنقها . وكما قال ماركس في قمة عنفوان نقده للدين أثناء خضوعه لليسار الهيجيلي (الدين زفرة المخلوق المعذب ، وروح عالم بلا قلب) . والإسلام الذي جسد حلقة مضيئة في سلسلة نفي النفي التاريخية وكان عصارة لما سبقته من أديان ، عصارة لآلام الإنسانية وآمالها كان في العمق والمنطق صيحة ثورية في سبيل المستضعفين من الرجال والنساء والولدان . (لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلاً ـ سورة النساء ـ الآية ٩٨) .

وحين تسحب الجماهير البساط الديني من تحت أقدام السلطة لتجعل منه غطاء ثورياً لها ، حين تفجر الفعالية الدينية ضمن الفعالية التاريخية ؛ فإنما تستعيد الجوهر الحقيقي والتاريخي للدين بمعزل عن كل التأويلات والتعليلات والعنعنات الممطوطة ،

تنضوعنه ما علق به من صدأ وكدد ، ومارس بصنيعها ذاك ، أصدق وأنظف أشكال التدين .

ونعود بعد هذه الملاحظات الاستطرادية والضرورية إلى السؤال الذي تصدر هذه السطور : هل ينطوي الإسلام على رؤية مادية جدلية للتاريخ ؟

يجيب الدكتور محمود اسماعيل في مقالة المشار إليه والمعنون بنفس الصيغة التساؤلية بالإيجاب . حيث توصل في الفقرة الأخيرة من مقالة إلى إثبات النتيجة الكبرى التالية : (هكذا انطوى القرآن الكريم على كافة خيوط المادية التاريخية ؛ أكثر النظريات المستحدثة علمية في تفسير التاريخ حسبما نعتقد . وإذ طفر القرآن الكريم بالفكر التاريخي طفرة كبرى ؛ فإن الرسول (ص) في سنته وأحاديثه نحا نفس المنحى) .

بهذه الصيغة الإثباتية تتهاوى نفس الجسور التاريخية والمنهجية والمنطقية بين الإسلام والمادية الجدلية ، وتعقد (مصالحة علمية) فريدة بين القرآن ورأس المال يغدو القرآن بمقتضاها وببساطة مشتملاً على كافة خيوط المادية التاريخية) . وتغدو المادية التاريخية ضمنياً وببساطة نسخة معصرنة أو منقحة من القرآن تشتمل بدورها على كافة معظم الخيوط المنطوية في القرآن . وتكون الحصيلة النهائية والطبيعية لهذه (المصالحة العلمية) أن الإسلام والماركسية وجهان لعملة واحدة ، أو إسمان لمسمى واحد . وبالتالي يصبح الجدل بينهما جدلاً في اللفظ وليس في المفهوم . وبسقوط (سوء الفهم) على هذا النحو التبسيطي والمثالي يسقط ميراث كامل من اجتهادات وتأملات الوعي الإنساني ؛ ليوضع تعسفاً وتملقاً وبطريقة يتأباها منطق الإسلام

نفسه ؛ على كاهل القرآن . وتكون النتيجة في التحليل النهائي عكس ما هو متوخى منها أي الأساءة إلى الإسلام وإلى المادية الجدلية أيضاً .

وهذه النتيجة الكبرى ذات الطابع التوفيقي الواضح التي توصل إليها الباحث محمود إسماعيل والتي تعيد نفس المواقف التوفيقية والوسطوية لاتجاهين منسجمين منهجاً في كل من اليمين واليسار ؛ هذه النتيجة الكبرى تعد نقضاً واضحاً للموقف الفكري الذي استهل به الكاتب مقالته ، وتجاوزاً صريحاً للمحذور العلمي الذي آل على نفسه الألتزام به حيث يؤكد : (نستهل هذا المقال بالتنوية إلى أننا لا نطمح إلى عقد مصالحة (توفيقية) بين الإسلام والماركسية ، كما ذهب روجيه غارودي في أواخر الستينات . ذلك لأننا نسلم بخطأ طرح القضية على هذا النحو . كما نرفض المحاولات التي جرت ولا تزال تجري للبرهنة على أنطواء القرآن الكريم على آراء ونظريات علمية أثبتها العلم الحديث) .

لقد كانت النتيجة أولاً متناقضة منهجياً مع المحذور وخرقاً له . وكانت ثانياً تعسفية في توفيقيتها بالقياس إلى طبيعة المقدمات التي بنيت عليها . وهي مقدمات تأويلية وشبه صورية تقوم على أساس (الموقف الفكري) أكثر مما تقوم على أساس (المنهج العلمي) .

ويمكن تقسيم هذه المقدمات إلى قسمين ؛ قسم تاريخي يتعلق باقتناص بعض المواقف والأحداث الإسلامية التاريخية لنمذجتها والتوسع في تأويلها وتفسيرها بما يثبت أو ينسجم مع الرؤية المادية الجدلية للتاريخ . وقسم نصي يتعلق باقتناص بعض الآيات القرآنية من هنا وهناك وبترها عن سياقها النصي وحصر مجالها الدلالي المتعدد المستويات ، ثم تنضيدها وتوضيبها لتشكل حسب رأيه خيوط المادية

الجدلية . (الآيات / سنة الله في الذين خلوا من قبل ، وكان أمر الله قدراً مقدوراً ـ ولولا دفع الله الناس بعضهم لبعض لفسدت الارض ـ اذا مسه الشر جزوعاً وإذا مسه الخير منوعا ـ إن الإنسان ليطغى أن رآه استغنى ـ إن الله لا يظلم الناس شيئاً ، ولكن الناس أنفسهم يظلمون ـ ولقد أهلكنا القرون من قبلكم لما ظلموا ـ وجاءت رسلهم بالبينات ما كانوا ليؤمنوا ـ وما أرسلنا في قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا بما أرسلتم به كافرون ـ ونريد أن نمن على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين) .

ووفق الإجتهادات التخريجية البالغة التبسيط والبالغة الشطط في آن ؛ التي انتهى الكاتب إليها يفقد كلا من المصطلح القرآني والمصطلح العلمي ضوابطهماوخصوصيتهما ، وتبدو العلاقة بينهما بالغة المثالية والتجريد ، أقرب ما تكون إلى علاقة تناسخ الأرواح او المعاني فتصبح كلمات ذات نسق قرآني خاص مثل (السنن العبرة والموعظة الحسنة ـ أساطير الاولين ـ دفع الله الناس بعضهم لبعض . . . . .) أصولاً أو بدائل لمصطلحات ذات نسق ماركسي علمي خاص مثل (القوانين ـ الحتمية ـ الضرورة ـ قانون الصراع الطبقي) .

والكاتب ينجر إلى مثل هذه التخريجات التوفيقية التي لا تبررها أية ضرورة . وليس هناك طائل منهجي أو علمي من ورائها سواء بالنسبة للإسلام أم بالنسبة للمادية الجدلية ، ينجر إلى ذلك رغم وعيه بالمرونة الدلالية للخطاب القرآني ، والتي يرى فيها المفسرون والفقهاء عنصراً من عناصر الإعجاز ، ورغم اعترافه بأن الشريعة الإسلامية (لم تنطو على قوانين محددة وملزمة بقدر ما حوت مبادىء عامة قادرة على استيعاب المتغيرات . .) وبأنه (لم يأت الإسلام بنظريات في

المعرفة بقدر ما قدم من رؤى وبسط من قيم وأشار إلى طرائق في التفكير . .) . وبدلاً من أن يرتكن الكاتب إلى هذه القناعة ليظل منسجماً مع ألفباء المنهج ومع طبائع الأشياء ؛ بدلاً من أن يحاول ضمن هذا المدار طرح تساؤلات أكثر جدوى وإثارة قضايا أكثر جدية ؛ أثر أن يقتفي خطى السابقين واللاحقين من أنصار نزعة التوفيق بين الدين والعلم . . . وحاول أن يؤسس فروضاً علمية على فرضية غير واردة .

يقول المفكر الإسلامي الدكتور محمد خلف الله : (يمضي القرآن الكريم على أن من العناصر الدينية ما هو الثابت ومنها ما هو المتغير ، منها ما ظل على حاله في كل رسالات السماء التي أنزلت على الأنبياء والمرسلين مع تغير أزمانهم واختلاف اقوامهم . ومنها ما لم يثبت على حال وإنما اختلف باختلاف الانبياء والمرسلين واختلاف الأقوام الذين بعثوا فيهم وأرسلوا إليهم . وإلى الثابت من العناصر الدينية تشير الآية الكريمة ﴿ **شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن اقيموا الدين ولا تتفرقوا به** ﴾ . وإلى المتغير من هذه العناصر يشير قوله تعالى : ﴿ **ولكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً** ﴾ .

ويستطرد الدكتور خلف الله قائلاً :

(عندما نزلت الآية القرآنية الكريمة ﴿ **ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ، ولكن رسول الله وخاتم النبيئين** ﴾ استقر في وعي الإنسانية بصفة عامة والأمة الإسلامية بصفة خاصة أن الله سبحانه وتعالى لن يبعث بعد محمد عليه السلام نبياً ولن يرسل لقوم من الأقوام رسولاً ولن ينزل من السماء على أحد من الناس كتاباً . .

والظاهرة الجديرة بالتسجيل في هـذا المقام هي : أن هـذه الآية التي تنهي نظام النبوة ؛ إنما تفعل ذلـك من أجل البشـرية التي لم تعـد في حـاجة إلى من يتـولى قيادتهـا في الأرض باسم السـماء . لقـد بلغت البشرية سن الرشد وآن لها أن تباشر شئونها بنفسها)(٤) .

هل يمكن ان يكون الـدكتور محمـد أحمد خلف الله وهـو المفكر اليمني أكثر تقدمية وشجاعة علمية من الدكتور محمـود اسماعيـل ؛ وهـو المفكـر اليسـاري ؟ إن الـدكتـور خلف الله ينـطلق من خـلال الفقرتين السابقتين من تصور موضوعي وعميق لحقيقة الدين وطبيعته ويضبط المسألة ضبطاً منطقياً واضحاً لا مجـال فيه للف والـدوران . وذلك بتفريقه بين الثابت في الدين والمتغير فيه من جهـة ، وبإدراكـه للمغـزى العميق لانتهاء نـظام النبوة بعـد أن جسد الإسـلام مسك ختامه وأعلن استيفاء مهمته . إن مثل هذا التصـور للمسألـة لا يجد ثمة سبباً أو ضرورة للدفاع عن الدين خارج الدين ووضعه في رهان مفتعل مع المتغيرات التاريخية التي لا تعرف حداً لتواترها وعنفوانها أو إعادة انتاجه باستمرار في طبعات مزيدة ومنقحة . إنه تصور ينسجم مـع نفسه ومـع روح نظام النبـوة ؛ حـين يتحـرر من ذلـك الإيمـان الدوجماتي السلبي ويرفض اعتبار الـدين سلسلة محكمة من الثـوابت المطلقة الواجبة الوجوب ، أو خزانة معارف وعلوم جاهزة وتامة مهداة من السـماء إلى الأرض . ويـرى فيـه عـلى النقيض من ذلـك إطـاراً ومطرحاً للقيم والمبادىء الإنسانية العامة التي لا تبلىٰ جـدتها عـلى مر الأيام وهو ما يشخص جوهره الحقيقي وعنصر الثبات فيـه . من هنا تصبح نهاية نظام النبوة حقاً إعلانـاً عن بلوغ الإنسانيـة سن الرشـد وإلقاء للامانة على كاهل التجربة الإنسانية لتواصل جدلها مع التاريخ

ولتستأنف صيرورتها إلى الأمام .

وهكذا يصبح تساؤل مثل : هل ينطوي الإسلام على رؤية علمية أو رؤية مادية جدلية ؟؟ تساؤلاً وهمياً ؛ يفتقر إلى المبررات المنهجية والعلمية ، ويكاد يشكل مع أطروحاتة الجوابية جدلاً بيزنطياً عقيماً .

في إمكاننا أن نسترد الشرعية المنهجية للتساؤل . ونعيده إلى الوضع الطبيعي حين نبحث عن طبيعة الرؤية المادية في الإسلام والخصوصية الجدلية فيه ، بمنعزل عن أشكال الارتهان والإسقاط ، وبمحاذاة السياق التاريخي والمعرفي الذي تموضع فيه الإسلام . على غرار فعل الدكتورحسين مروة في قراءته المنهجية العميقة للفكر الإسلامي (النزعات المادية في الفكر العربي الإسلامي) ، وعلى غرار ما فعل الدكتور طيب تيزيني في قراءتيه المنهجيتين والعميقتين أيضاً (مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط) و(من التراث إلى الثورة) .

إن الفخ المرحلي الذي سقط فيه اليسار العربي وهو يبحث عن خطوط المادية الجدلية في الإسلام ويحاول خلق المعابر بينهما وتأسيس جدل اسلا ـ ماركسى ؛ كان ناتجاً عن المزج بين الموقف الإيديولوجي والموقف الإبستمولوجي . فمن أجل الاعتماد على الدين كإمكانية سياسيةواردة ،كفعالية ممكنة للنضال ، ومن أجل تبرير هذا الإعتماد وتغذيته ؛ اتجهت المحاولات إلى عقد وفاق إبستمولوجي بين المادية الجدلية والإسلام . وهنا كان الخلل المنهجي وكان التعسف في التوفيق والمقارنة أن إمكانية التحالف والحوار في مجال الممارسة الإيديولوجية المباشرة ، بين الإسلام والمادية الجدلية تمليها شروط الإيديولوجيا

نفسها ، وتخضع لقوانين التغير والتطور . وكل إمكانية مفترضة لتحالف أو حوار مماثلين في المجال الإبستمولوجي لابد أن تمليها بالضرورة شروط الإبستمولوجيا نفسها ، ولا بد من أن تخضع بالتالي لقانون الثبات والإستقرار . إن أخذ الجانب السياسي في الإسلام مفصولاً عن الجوانب الأخرى أمر ممكن إيديولوجياً من حيث يتعذر مثل هذا التجزيء منهجياً وإبستمولوجياً لأن الإسلام حينئذ يغدو نسقاً مترابطاً لا يقبل التجزئة والتقسيط . ولعل هذا منشأ الخلاف الذي أثاره مؤخراً المفكر والشاعر اللبناني أدونيس مع المفكر المصري الدكتور أنور عبد الملك . لقد أطلق هذا الأخير[٥] عبارة (الإسلام السياسي) كمشكل من اشكال (المد القومي العربي الشرقي) وكترجمة بلغة دينية للغضب الشعبي المتحرك . ورأى فيه من ثم طاقة دفع للحركة القومية التحررية . ولم يهضم أدونيس مغزى مصطلح (الإسلام السياسي) فقال طارحاً التساؤل التالي : (أتساءل أولاً : ماذا تعني ماركسياً عبارة (الإسلام السياسي) ؟ هل تعني أن هناك (إسلاماً إقتصادياً) و(إسلامياً ثقافياً) و(إسلاماً إجتماعياً) . . الخ ؟ وإذا كان هذا وارد ؛ فماذا تكون دلالة الفصل ، نظرياً بين الإسلام السياسي والإسلام الآخر ، وهل هذا الفصل ممكن أصلاً ؟ (إن السياسة في الإسلام ليست « قبعة » توضع من فوق أو من خارج ، وإنما هي شريان يسري بشكل شامل وكامل في بنية شاملة وكاملة)[٦] .

لقد وقف أدونيس من المسألة موقفاً راد يكالياً وإبستمولوجياً عاماً ، من حيث وقف أنور عبد الملك من المسألة موقفاً إيديولوجياً وتاريخياً خاصاً . كان الأول مطلقاً في رؤيته وهي إطلاقية لها ما يبررها

حين يتعلق الأمر بجدل علمي . وكان الثاني نسبياً في رؤيته وهي نسبية لها ما يبررها أيضاً حين يتعلق الأمر بجدل سياسي . ويمكن أن نشفع تساؤل أدونيس بتساؤل آخر له أهميته ؛ أيهما يكتسي طابع الأولوية مرحلياً وموضوعياً في مسألة الحوار بين الماركسية والإسلام ، الموقف السياسي أم الموقف العلمي ؟ ألا تمثل أولوية الموقف العلمي على الموقف السياسي وضع العربة أمام الحصان ؟ .

(ليست معركة الماركسية دينية ، معركة بين المؤمنين والملحدين ، لكنها معركة طبقية بين من يملك ومن لا يملك معركة بين البروليتاريا والرأسمالية ، لا بين الانا والإله أو الفيلسوف ورجل الدين . لذلك فهي لا تبدأ معركتها بتحرير الوعي أو تشترط تحرير الوعي من الدين لبدء معركتها الطبقية . إنما تدفع العامل المسحوق إلى المعركة ليكتشف أوهامه وتمده بالأدوات النظرية والسياسية والتنظيمية كي يبدأ مساره ويتجاوز وضعه ليصل إلى تربة تاريخية جديدة ، تربة لا تنبت أشواك الاستغلال والإضطهاد . فتحرير الوعي لا يتم بصقل وتنظيف الوعي ذاته بل من المعركة الطبقية الإقتصادية في الأساس) [٧] .

مرة أخرى ترجع بنا هذه التساؤلات مجتمعة إلى مسألة الثابت والمتغير سواء في الدين أو في الماركسية أو في التاريخ وهما اصطلاحان يمثلان في إطار نظري خاص ؛ محوراً هاماً في فكر أدونيس نفسه وله معهما رفقة طويلة وخاصة .

لقد أجاب أدونيس بلغة علمية غير إيديولوجية على تساؤل إيديولوجي . وأجاب الدكتور أنور عبد الملك بلغة إيديولوجية على تساؤل إيديولوجي . وحاول الدكتور محمود إسماعيل أن يجيب بلغة

علمية ـ إيديولوجية معاً على تساؤل إيديولوجي في الباطن متشح بوشاح علمي في الظاهر أي أن الدكتور محمود توخى في محاولته تلك أن يجمع أطراف المعادلة المتشابكة في حل جاهز وسحري . حاول أن يعثر على الحلقة المفقودة بين أنور عبد الملك وأدونيس ، ويوقع صفقة وهمية غير طبيعية وغير متكافئة ، بين الإسلام والماركسية ، ما أنزل الله بها من سلطان ، إسلامياً ، وما خطرت بذهن ماركس وإنجلز ومن سار على منوالهما ماركسياً . وكانت المحاولة عزفاً إجتهادياً آخر ، على نفس الوتر التوفيقي اليساري الذي عزفت عليه اجتهادات الأستاذين أحمد عباس صالح ومحمد عمارة . تلك الاجتهادات التي يسميها الدكتور طيب تيزيني (سلفية مقلوبة بصيغة يسارية . . أن نعود إلى التراث ونجد فيه كل شيء) (٨) .

الهــوامش

(١) ناقش د . محمود اسماعيل نفس المسألة في مقدمة كتابه (مغربيات) وتبـدو ظلال الرؤية الفكريـة التي انطلق منهـا في المقدمـة والمقال ، مـاثلة في معظم كتاباته ، وخصوصاً في كتابيه (الحركات السريـة في الإسلام) و(قضـايا في التاريخ الإسلامي) .

(٢) يقول رودنسون (يعود افتقاد البلاد العربيـة إلى ظاهـرة مثل الخميني لسبب بسيط هو أن علماء الدين السنة في البلاد العربية يتقاضون اجورهم من الدولة وبالتالي يمكن اعتبارهم موظفين ، بينما لعلماء الشيعة نوع من الكنيسة ، مثل الكاثوليك وينعمون باستقلالية اقتصادية كبيرة) .

(٣) النهار العربي والدولي ـ ١٩ فبراير ١٩٧٩ .

(٤) الثوابت والمتغيرات في الاديـان ـ د . محمد احمـد خلف الله . مجلة الطليعـة المصرية السنة ١١ ـ ديسمبر ١٩٧٥ .

(٥) النهار العربي والدولي ـ ١٥ يناير ١٩٧٩ .

(٦) أدونيس ـ الإسلام السياسي ـ النهار العربي والدولي ـ ٢٢ يناير ١٩٧٩ .

(٧) د . فيصل دراج ـ الماركسية والدين . ص . ٦ ـ ٧ .

(٨) حوار حول المنهج وصعوبات التطبيق . مجلة الطريق اللبنانيـة ـ عدد فبـراير ١٩٧٩ حوار هام اجرته المجلة مع د . حسين مروة ، ود . طيب تيزيني .

كان ردنا على المقال السابق بمقال عنوانه « الدين والعلم والتاريخ ومسؤولية المفكر الثوري » هاك نصه :

طرح الأستاذ نجيب العوفي وجهة نظره حول الفعالية الدينية والفعالية التاريخية في عدد سابق من (المحرر الثقافي) منتقداً مقالي عن « الإسلام . . هل ينطوي على رؤية مادية جدلية للتاريخ » ؟ . وقد عرض في نقده بعض الآراء والقناعات الأولية التي نجاريه في وجاهتها والتسليم بصحتها بسعة صدر ورحابة أفق . كمقولاته الذكية عن « الخلفية الظرفية » التي فجرت إعادة طرح قضية طالما أثارت جدلاً وسجالاً بين مفكري اليمين واليسار بل وخلافاً وشقاقاً بين مفكري اليسار العربي أيضاً ، كذلك نوافقه تمام الموافقة فيما ذهب إليه من آراء حول دور وفعالية الإديولوجيا الدينية كمجرد غطاء ظاهري للحركات الثورية التي تكمن دوافعها الحقيقية في تربة الواقع

الإقتصادي الإجتماعي في المحل الأول. وبالمثل نبارك ألمعية ملاحظته عن « زئبقية » القيادة الثيوقراطية وما يمكن أن يترتب عليها من أخطار قد تودي بالثورة نفسها . وهي ملاحظة سبق إليها ابن خلدون حين قال « . . . ومن هذا الباب أحوال الثوار القائمين بتغيير المنكر من العامة والفقهاء ، فإن كثيراً من المنتحلين للعبادة وسلوك طرق الدين يذهبون إلى القيام على أهل الجور من الأمراء داعين إلى تغيير المنكر والنهي عنه والأمر بالمعروف رجاء في الثواب عليه من الله . . فيعرضون أنفسهم في ذلك للمهالك » .

وإن كان من الواجب التحفظ في تعميم هذا الحكم انطلاقاً من عدم صلاحية الدين ـ على وجه التعميم ـ كإديولوجية ثورية نظراً «لعمومية الخطاب الديني ويوتوبيته»، أو « تقلب المزاج الخاص لرجال الدين » كما ذهب الاستاذ العوفي ، أو « اختلال التوازن بين علماء الدين الرجعيين والثوريين » كما اقتبس عن رودنسون . ذلك أن استقراء تاريخ الثورات الإجتماعية في الإسلام يثبت انتصارات ونجاحات مذهلة . توجت الحركة الخارجية نضالها ضد الإقطاعية الأموية بإقامة دول مستقلة في الشرق والغرب على السواء . ونفس الشيء يقال عن الثورات الإجتماعية الشيعية الزيدية والإسماعيلية ، وتجربة الحركة الموحدية ـ برغم انتقائية إديولوجيتها ـ أسفرت عن توحيد الغرب الإسلامي برمته للمرة الأولى على صعيد التاريخ الإسلامي .

وما قيل عن « تقلب المزاج الخاص لرجال الدين » أمر يفتقر إلى أوليات الطرح العلمي الصحيح إلا إذا كان الأستاذ الناقد قد توصل إلى نظرية خاصة في « سيكولوجية رجال الدين » باعتبارهم طبقة

خاصة لا تنسحب عليها سنن التطور البشري وتعيش في عالم خاص « بين السماء والأرض » . كذلك نعجز عن تفسير مقولة « اختلال التوازن بين علماء الدين الرجعيين والثوريين » في حركة تحتويهما معاً كما ذهب رودنسون ، فليس صحيحاً أن أوربا العصور الوسطى وحتى الثورة الفرنسية شهدت حركات ثورية احتوت رجال الدين الكاثوليك جنباً إلى جنب معارضي الكثلكة ، بل الصواب أن الكنيسة الكاثوليكية بإكلورسها اللاهوتي الرجعي ـ ان صح التعبير ـ كانت في جانب المدافع الإديولوجي عن الإقطاعية السائدة بينما عبر رجال الدين « الثوريين » ـ من أمثال حنا ويكلف وحنا هس وألبرتو الكولوني العظيم ومارتن لوثر وكلفن وزونجلي . . . الخ عن إيديولوجيات القوى البورجوازية الصاعدة .

باختصار لم تكن الإديولوجية الدينية في العصور الوسطى الأوروبية معزولة عن الواقع الإجتماعي بقواه المتصارعة . وتنسحب ذات المقولة على العالم الإسلامي في العصور الوسطى ـ الممتدة إلى الوقت الحاضر ـ بصورة أكثر تحديداً وأشد بروزاً . فالفرق الإسلامية ـ بمتكلميها وفقهائها ومحدثيها ومؤرخيها ـ نشأت وتطورت من خلال صراع سوسيولوجي أرضي حياتي بين البورجوازية والإقطاع ، ومن ثم تعددت مذاهبها وإديولوجياتها وتنوعت طرائق تفكرها تحت تأثير الواقع الإجتماعي الذي أفرزها . لذلك كان الفكر الديني يعبر في محتواه الحقيقي عن الأحزاب والتيارات السياسية بحيث ينتفي القول بوجود إديولوجية دينية عمومية « وكهنوت » مطلق متجانس ينتظم كافة التيارات الدينية كما ذهب الأستاذ الناقد .

وبالمثل لانشاحح الناقد في « قابلية الإسلام كفعالية دينية ذات

أفق إديولوجي تحريضي خالص للالتحام مع الفعالية التاريخية من أجل تعبئة الثورة وتفجيرها » . لكن كيف يمكن الإلتحام مع «احتفاظ كل من الفعاليتين باستقلالها وطبيعتها » ؟ .

الجواب ـ في تقديري ـ لا يمكن الكشف عنه بمعزل عن فهم اولي لحركة تطور الواقع الإجتماعي التاريخي للعالم الإسلامي ؛ وهو أمر لا يزال بعيداً عن متناول الدارسين المتخصصين ، ناهيك عن المفكرين المنظرين البعيدين بكليتهم عن الإلمام المبدئي بمعالم هذا التاريخ .ممن استشهد بهم الناقد واتخذ أحكامهم حججاً قاطعة للتدليل على صواب منحاه ، أعني أدونيس وأنور عبد الملك ومروة وتيزيني . فمع تقديرنا لجهودهم ـ على الأقل من قبيل إثارة المشكل وتبيان أهميته ـ لا نستطيع اعتماد اجتهاداتهم في غياب المسح الأولي لأساسيات ومقومات البنية الإجتماعية الإسلامية في سياقها التاريخي .

ونحن لا ندعي تفوقاً وتفرداً في هذا الصدد يؤهلنا لقول فصل في الموضوع ، بقدر ما نعترف بمعاركة وممارسة نفيد من إنجازها في الوعي بما يمكن أن يقال ، وما يجب أن يقال بصدد ظروف تاريخية يدرك المفكر الثوري الملتزم والمسؤول تأثير خطورة دور الكلمة على الصعيد النضالي . وليس ذلك من قبيل التبرير أو الدفاع إزاء تهم ألصقها بنا الناقد مهما بلغت من الخروج عن المألوف من أدب الحوار ـ كالتبسيط والمثالية والسفسطة والتوفيقية والوسطوية واللاعلمية والإنتقائية والشطط والجدل البيزنطي العقيم وأخيراً إقتباس تصنيف تيزيني لنا ضمن السلفية المقلوبة بصفه يسارية ـ إنما بقصد أن يكرس الوعي بالماضي في إذكاء واخصاب وإثراء الوعي بالواقع العربي المعاصر . خاصة إذا ما أدركنا أن مكمن الأزمة الحقيقة في الواقع المعاش آنيا على كافة

أضعدته السياسية والإجتماعية والثقافية هي بالدرجة الأولى أزمة وعي بالهوية وبالتالي العجز الكامل عن تشخيص مسبباتها ، والضرب ذات اليمين وذات الشمال بحثاً عن اختيارات « سحرية » لتجاوز الأزمة بمعزل عن الإلمام الأولي بجذورها الضاربة في أرض الواقع .

إن « الإنتلجنسيا العربية الثورية المحاصرة » غير مطالبة آنياً بالبحث عن صيغة إديولوجية تقود إلى الخلاص . فليس بمقدورها أن تنجز تلك الصيغة ،لأنها أكثر من غيرها ارتزاءبأمراض الأزمة.وحتى لو افترضنا نجاحاً لها في صياغة تلك الإديولوجية فستظل تضرب في فراغ « التحليق » و« الطوبوية » في غياب الوعي الحقيقي والجهل بطرائق وإمكانية تكريسها لريادة الجماهير نحو ثورة تآمر التاريخ والدين « الرسمي » لإجهاضها سواء بأساليب القهر أو المحاصرة أو الإحتواء وأخيراً بتضبيب الوعي وتعميته .

ومن هنا وجب على المفكر الثوري أن يضع في حسبانه كل تلك المعطيات اذا شاء أن يجعل للكلمة المناضلة أثراً وجدوى. وأعتقد شخصياً ـ من منطلق التجربة ـ أنه احرى بالكلمة المسؤولة أن يستمر عطاؤها ولو بقليل فاعلية من تحولها إلى « زعاق » وصراخ في البرية لا يسفر إلا عن صمت كئيب يرد صداه « الاستشهادي » إلى مسامع قائلها وحده .

لقد اعترف الناقد بأن التعامي عن استخدام الدين كسلاح إديولوجي وإنتزاعه من أيدي أعداء الجماهير إلى أيدي الجماهير هو في حد ذاته مكسب جماهيري لا يستهان به . وانوه بأن هذا النجاح ليس « تكتيكاً » مرحلياً تستفيد منه قوى الثورة ثم تقلب له ظهر المجن كما تدعى القوى المضادة . ولكن الأمر ـ حسبما أعتقد عن قناعة ـ أن

الإسلام في جوهره إديولوجية ثورية تبارك وتستهدف صالح الإنسانية في التحليل الأخير . وفي ذات الوقت حرب على الإستغلال والأثـرة والظلم والخرافة .

من هنـا تبرز ضـرورة الإلحاح عـلى طرح مـا طرحت في المقـال السابق . وستظل القضية مطروحة آنياً ومستقبلاً كـما طرحت طـوال عصور التاريخ الإسلامي طالما وجد الصراع الإجتماعي دون حسم ، فمقولة أن « البشرية قد بلغت سن الرشـد وآن لها أن تبـاشر شؤونها بنفسها » ـ كما استشهد بها الناقد نقلاً عن الدكتـور خلف الله الذي اعتبره مفكراً يمينيـاً واطمئنه بـأنه مفكـر يساري ـ لا تعني بـأي حال « وضع الإسلام على الرف » . فالبشرية ـ وخاصة العالم الإسلامي ـ لم تبلغ بعد رشدها ، والإسلام الحقيقي لم يمارس كشريعة بعد عمـر إنما استغلته السلطة وفقهاؤها لتبرير وجودها فأضفت على هذا الوجود طـابعاً « تيـوقراطيـاً » زائفاً ليس من الإسـلام في شيء . بينـما تبنت المعـارضـة الثـوريـة روح الإســلام الحقيقيـة ونسجت منــه خيـوط إديولوجياتها . ولما كانت السلطة في الغالب الأعم إقطاعية ثيوقراطية أو اقطاعية عسكرية ؛ فقد أشهرت أسلحة التكفير إلى جانب أسلحة البطش والقمع في وجه المعارضة التي كانت تقودها البورجوازية ، ولما كـانت البورجـوازية الإسـلامية بحكم ظـروف تـاريخيـة وجغـرافيـة معروفة ـ بورجوازية « هجينية » كسيحة لم تستطع إنجاز ثورة شـاملة لحسم الصراع ؛ فقد ترتب على ذلك نتائج خطيرة ، منها على الصعيد الإديولوجي سيادة التأويل الديني السلطوي الذي يعتمد النص والأثر والغيبية والتبريـرية عـلى حساب الاديـولوجيـة البورجـوازية الثـورية العقلانية « الهيومانية » .

ولما كان الفكر الإسلامي البورجوازي يعاني المطاردة والحصار والقمع على مدار زماني ممتد ولم يقدر له الظهور والممارسة إلا في حقب تاريخية محدودة ؛ فلم يسلم من آفات ظروفه الصعبة ، بل عملت تلك الظروف عملها في تقوقعه وتحجره وتطرفه وتهرطقة احياناً . أكثر من ذلك أن عدم إنجاز ثورة بورجوازية على غرار ما حدث في أوروبا ؛ أدى إلى « تشرزم » الفكر البورجوازي وتخليه عن مهامه الأساسية في مواجهة نقيضه إلى اشهار حرب انتحارية على ذاته نفسها . وهو أمر ساعد على ترسيخ الإديولوجية السلطوية الإقطاعية ومفاهيمها المغلوطة والمحرفة للإسلام .

قصاري القول ؛ أن حركة إصلاح ديني إسلامية لم تنجز ألبتة على مسرح التاريخ الإسلامي الطويل . لأن ثورة بورجوازية إسلامية لم يتم إنجازها وإلى الآن . وبالتالي فإن الإنتلجنسيا الإسلامية الثورية « المحاصرة » لم تستطع ـ وحتى الآن أيضاً ـ أن تعبر عن نفسها في حرية ووضوح . وهذا يفسر مزالق « التقية » و« التوفيقية » و« الرمزية » و« التصالحية » التي سبقت الإشارة إليها . وكلها مظاهر مرضية ذات دلالة على أخطائها المنهجية في قيادة دفة الصراع .

ومع ذلك كان المفكر الثوري التقدمي وهو يعالج قضايا « الله والوجود والخلق . . . الخ من القضايا اللاهوتية والميتافيزيقية « لم يعالجها بمعزل عن الواقع الحياتي المعاش . ولم يكن الطرح المستمر حول(الإمامة) وشروطها ومبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر » وإشكالية « الجبر والإختيار » . . . الخ إلا طرحاً لمشكلات الواقع السياسية والإقتصادية والإجتماعية إستناداً إلى الإسلام ومحاولة لتكريس مبادئه في العدالة والشورى والتكافل وإعمال العقل . . الخ

لرفض واقع مهترىء وإذكاء الوعي بين الجماهير للعمل على تجاوزه . وإضفاء نوع من « المشروعية » الدينية على الثورة . ولم تكن مباحث « لاهوتية » قحة كما يوحي فهم الأستاذ الناقد في مقاله .

غير أن الفشل الدائم لمعظم الثورات كان يكمن في عدم وعي الجماهير بالإديولوجية الثورية ـ كنتيجة لميوعة الوضع الطبقي ـ أي بجوهر الإسلام الحقيقي . لقد كانت الثورة ضد السلطة تعني ثورة ضد الله . وطالما رسخت السلطة مقولة أنها « ظل الله على الأرض » وأن الخليفة والسلطان « وريث النبي » .

إنطلاقاً من تلك المعطيات تتحدد « رسالة » المفكر الثوري العربي المعاصر ومسؤوليته التاريخية إزاء الجماهير . خاصة وأن الاوضاع الداخلية في العالم العربي لم تزل اليوم كما كانت عليه بالأمس القريب والبعيد . بل ازدادت الأوضاع تعقداً حين أفضى التطور التاريخي إلى استمرارية وجود « السلطان الكاهن » أو « الحكومات الإشتراكية الزائفة والمراهقة » . أكثر من ذلك استغلال الامبريالية العالمية نفوذها في « نفخ » « النظم العميلة » ودعمها « بتكنولوجيا القمع » إلى جانب الدعاية الموجهة « لحماية الإسلام » من « الملاحدة » . كما أن النظم المتشدقة « باشتراكية شوهاء » أفضت تجاربها بالضرورة ـ في غياب الوعي ـ إلى لفظ الجماهير للإشتراكية الحقيقية . وفي الحالتين معاً ترك العنان ـ نتيجة الفراغ الإديولوجي ـ لدعاوي انتهازية وفوضوية ومتاجرة بالإسلام في الغالب لتعمل عملها في بلبلة الجماهير التي تعاني في كثرتها من آفة الأمية ، بل استشرى المرض في قطاعات عريضة ممن يحسبون على الجماهير بأنهم « طلائع ثورية » .

عنـدئذ يـرسم الواقـع الراهن شكـل وحجم المفكر الثـوري في الاتصال عن طريق « الكلمة » بالجماهير المسحوقة والحائرة والعاجزة عن معـرفة هـويتها ، وبـالتالي عن اختيـار طريقهـا لتجـاوز المنـزلق التـاريخي الوعـر . ولا خيار في هـذا الصدد إلا العمـل على تخليص الوعي من الضبابية الكثيفة التي اكتنفته . وإذا ما سلمنا بذلك يغدو « تسييس » العلم الإجتماعي مقولة لا مندوحة عنها . وليس في ذلك مجانية لأصول العلم ومناهجه وموضوعيته ؛ خاصة وأنـه قدم طـوال مسيرة التاريـخ العربي والإسـلامي بصورة شـوهاء ومـوجهة بشكـل « تآمري » كان الزمان ضالعاً فيها .

كما وأن إعادة نبش التراث والكشف عن كوامن زيفـة ، وإبراز مكامن إيجابيته وربطهـا بالعلم الإجتمـاعي المعاصر ؛ يصبـح واجباً أولياً يضطلع به المفكر الثوري ، ولا معنى على الإطلاق إن فعل ذلك أن يتهم . كـما اتهمنـا ـ بـالتـراثيــة أو « السلفيـة المقلوبــة بصيغـة يسارية » . لصالح من نتجاهل الإسلام كرابطة ووثاق وحيد لما يزيد على مائة وخمسين مليون عربي يبحثـون عن طريق للخـلاص ؟ وأي نضال فكري أسمى من تحويل هذا السلاح من كونه آداة في يد الطغاة موجهة إلى ظهـر الجماهـير إلى آداة تمسك بـه في يدهـا لتوجهـه نحو جلاديها ، وأي علم ينكر على الإسلام توريته وديموقراطيته وعـدالته وعقلانيته ؟ وهل يوجـد حقاً أدنى تعـارض بين هـذه المبادىء وبـين جوهر الإشتراكية العلمية ؟ .

إن قناعتي الشخصية بجدوى هذا المنطلق المنهجي في أن جسراً يجب أن يصـل بين الإسـلام الثوري والثـورة الإشتـراكيـة العـربيـة مسؤوليـة نضاليـة عـلى ضمـائـر وعقـول « الإنتليجنسيـا » العـربيـة

المعاصرة ، فهلا اضطلعت بمسؤوليتها إزاء الجماهير التي أفرزتها لتجاوز المنعطف التاريخي الصعب ؟ أم تؤثر العافية مكتفية بالتراشق باللسان في ظرف يمسك فيه الخصوم بالسنان . ؟

سياسة المرابطين الفكرية
بين
التأييد والتنديد

كتب المرابطون صفحات مشرقة ومشرفة في تاريخ الغرب الإسلامي على الصعيدين السياسي والجهادي . فضلاً عن دورهم في إنعاش حركة التجارة عبر الصحراء وما ترتب عليه من تأكيد انتشار الإسلام في بلاد المغرب وتمديد رقعة انتشاره في إفريقيا السوداء .

فعلى الصعيد السياسي ؛ وضعوا نهاية للفوضى والقلاقل التي استشرت في بلاد المغرب إبان حقبة السيطرة الزناتية . بل حققوا وحدة المغرب سياسياً ـ باستثناء إفريقية ـ فضلاً عن الأندلس تحت لواء حكومة مغربية إسلامية قحة لأول مرة في التاريخ . ومهدوا لوحدة الغرب الإسلامي برمته التي حققها الموحدون من بعدهم . ولا نبالغ إذ نجزم بأن هذا الأنجاز الهائل يمثل طوراً متقدماً في تاريخ « الأمازيغ » يتسم بالحنكة والدربة السياسية ، متجاوزين مرحلة « المراهقة السياسية » السابقة التي كانت مصائر الغرب الإسلامي

إبانها معلقة بأيدي قوى وحكومات من غير البربر ، أغلبها وافد من الشرق .

وعلى الصعيد العسكري والجهادي ، عبرت معارك المرابطين المظفرة من الجنوب إلى الشمال والشرق عن تعاظم دور القوى « الطرفدارية » المهمشة في حسم الصراع المتميع داخل قلب أقاليم « دار الإسلام » التي عجزت الخلافة كنظام عن حسمه بعد أن فقدت قوتها ومن ثم وظيفتها في توحيد « دار الإسلام » من ناحية وجعلتها عرضه لأطماع « دار الحرب » من ناحية أخرى . لقد كان المرابطون - شأنهم شأن السلاجقة في الشرق - قوي بدوية فتية أمدت الطاقة القتالية الإسلامية بزخم جديد وأهلتها للتصدي بنجاح - ولو موقوت - لأخطار الصليبية المتذئبة في الشام والأندلس . لقد مثلت تلك القوى البدوية الطرفدارية «بروليتاريا خارجية» - إن جاز اقتباس مصطلحات توينبي - استطاعت عن طريق الغلبة أن تحسم الصراع السقيم والطويل بين الطبقات المتطاحنة في قلب العالم الإسلامي [1] . لقد أبلى المرابطون بلاء حسناً في معاركهم بالأندلس من أجل « استنقاذه » من خطر « حركة الاسترداد » الأسبانية التي كانت مشاريعها السياسية لا تستهدف الأندلس وحدها بل ربما تجاوزتها إلى بلاد المغرب ؛ اذا ما أدركنا خطورة مخططات الصليبية الأوروبية في العالم الإسلامي بأسره . وفي هذا الصدد نجح المرابطون - على الأقل - في « تحجيم » هذا الخطر والحيلولة دون سقوط الأندلس إلى حين .

وعلى الصعيد الإقتصادي شهد الغرب الإسلامي نقلة كبرى - بفضل المرابطين - نجمت عن توحيد منابع ومصادر ومواد وطرق

وأسواق « تجارة العبور » بين الشمال والجنوب بفضل وحدة الغرب الإسلامي التي أنجزها المرابطون .

ونجم عن ذلك تأكيد إنتشار الإسلام السني على أنقاض « الفرقية » المتطاحنة بعد أن أفلست الإديولوجيات الخارجية والإعتزالية والشيعية في مهامها « التوحيدية » . ولأن الحركة المرابطية ارتكزت على عصبية بدوية - صنهاجة اللثام - وإديولوجية سنية مالكية جهادية ومرابطة ؛ فإن معارك المرابطين الأولى أسفرت ضمن ما أسفرت عن تأكيد انتشار الإسلام في الصحراء الكبرى من ناحية ، فضلاً عن انتشاره بين الشعوب الإفريقية السوداء جنوبي الصحراء من ناحية أخرى .

وبديهي أن يسفر ذلك كله عن نهضة حضارية على الأقل في جانبها المادي العمراني ؛ تشهد عليها الآثار المرابطية الباقية في بلاد المغرب والأندلس .

وما يعنينا أن المؤرخين أجمعوا على مآثر المرابطين في هذه الجوانب السياسية والعسكرية والإقتصادية والإجتماعية والعمرانية ؛ لكنهم اختلفوا في الدور الفكري الذي لعبه المرابطون على صعيد الغرب الإسلامي . ومهمة هذه « الورقة » معالجة هذه الإشكالية بتبيان سياسة المرابطين الفكرية ومدى حظها من التأييد أو التنديد . وأخيراً محاولة الفصل في القضية من خلال البراهين والحجج التاريخية والقرائن المنطقية وفق منهج سوسيولوجي شمولي سبق أن اعتمدناه في دراسات سابقة (١) .

وننوه بأن استقصاء الحقيقة في هذا الصدد أمر تنوء به هذه الوريقات المحدودة . لذا ستركز على جانب واحد في الموضوع ؛ لكنه

من الأهمية بحيث يشكل عصبه وقوامه وبحيث يؤدي استقصاء حقيقته إلى فهم جوهر القضية برمتها . هذا الجانب يتمحور في السؤال التالي : هل أتاح الوجود المرابطي مناخاً فكرياً متسامحاً يعطي الفرصة للعقول والقرائح كي تبدع وتنجز ، أم أنهم صادروا على حرية الفكر باللاهوت ؟

وبالمثل تحتاج الإجابة على هذا السؤال السهل شكلياً والملغز في الحقيقة إحاطة شاملة بدقائق وجزئيات الحياة الفكرية في الإمبراطورية المرابطية . هذا بالإضافة إلى استيعاب ما كانت عليه هذه الحياة الفكرية قبل وبعد الوجود المرابطي ؛ حتى يمكن تأطير سياسة المرابطين الفكرية تأطيراً صحيحاً . وهذا في حد ذاته يشكل إشكالية منهجية جديدة .

من أجل تجاوز هذه الإشكالية لم تكن ثمة مندوحة عن قراءة متأنية لكل ما هو متاح في المظان الأصلية حول الموضوع لتكوين خلفية فكرية دقيقة نقيس عليها الرؤى المختلفة للقضية ونحتكم إليها من أجل البت فيها . وفي ذات الوقت التعويل على آخر ما كتب أكاديمياً باعتباره مدخلاً طبيعياً لولوج الموضوع .

ومن غريب الإتفاق أن ما كتب في هذا الصدد عبارة عن أطروحتين لدرجة الدكتوراه لدارستين مصريتين اشترك كاتب الدراسة في مناقشة الأولى بكلية الآداب جامعة القاهرة . أما الأطروحة الثانية ، فقد أشرف عليها واشترك بالمثل في مناقشتها بكلية الآداب جامعة عين شمس .

ومن المدهش أيضاً أن الباحثتين اختلفتا مع وجهة نظر الكاتب في تقويم سياسة المرابطين الفكرية ؛ إذ أجمعتا على تأييد هذه السياسة .

ولا أقل من نقل المناقشة مرة أخرى إلى « مراكش » الحمراء بين ثلة من الدارسين المتخصصين لمناقشة رأى الباحثتين وتبيان وجهة نظرنا في القضية . وأحسب سلفاً أن رؤيتنا سوف تثير من غبار الحوار ما يثري الموضوع ويساعد على فهمه فهماً موضوعياً .

أما عن الأطروحة الأولى فقد أنجزتها الدكتورة منى حسن محمود ـ ووالدها الدكتور حسن احمد محمود رائد من رواد تاريخ المغرب الإسلامي عامة وعلم من أعلام الدراسات المرابطية خاصة ، وهو فضلاً عن ذلك أستاذي الذي أشرف بالتتلمذ عليه ـ وتحمل الأطروحة عنوان « الحياة السياسية ومظاهر الحضارة في مراكش خلال عصري المرابطين والموحدين » . وقد أشرف عليها أستاذنا الدكتور محمد جمال الدين سرور . وننوه بأن الأطروحة حازت مرتبة الشرف الأولى .

حاولت الباحثة إثبات نهضة فكرية وازدهار ثقافي في مراكش المرابطية . واستندت في ذلك إلى عدد من الأدلة نجملها فيما يأتي :

(١) أن مراكش ـ بعد تأسيسها ـ غدت مركزاً لحركة ثقافية مزدهرة نتيجة هجرة العديد من العلماء والمفكرين والأدباء والشعراء من سائر جهات العالم الإسلامي . وتسوق في ذلك نصاً للمراكشي[٢] يقول : « . . . إجتمع ليوسف بن تاشفين وابنه من أعيان الكتاب وفرسان البلاغة ما لم يتفق إجتماعه في عصر من الأعصار » .

(٢) تشجيع يوسف وعلي ابنه هؤلاء الوافدين على مواصلة الإبداع وحرصهما على انتشار المكتبات والمدارس والكتاتيب استناداً

لشهادتي الحسن الوزان[٣] والمراكشي [٤] .

(٣) ازدهار دراسة علوم الطب والرياضيات إلى جانب علوم الدين واللغة [٥] .

إن هذه القرائن التي تنطوي على وجاهة « برانية » تفقد مصداقيتها أمام البحث العلمي الرصين . ومكمن الخطأ الفادح في دعوى الباحثة عن ازدهار الفكر في مراكش راجع إلى خلطها بين النصوص والمعلومات التي تتعلق بمراكش المرابطية بتلك المتعلقة بمراكش الموحدية التي شهدت بالفعل ازدهاراً فكرياً .

أما عن نص المراكشي الذي استخلصت منه الباحثة أن مراكش غصت بالمهاجرين من العلماء والمفكرين والأدباء ؛ فقد أخطأت قراءته وحملته ما لم يتضمنه ألبتة . إذ نص النص فقط على « أعيان الكتاب وفقهاء البلاغة » ولم يرد به ذكر للعلماء والمفكرين والأدباء .

وتشجيع أمراء المرابطين لهؤلاء الكتاب وأهل البلاغة مرتبط بحاجة الدولة لهم في الأمور الإدارية والدواوين السلطانية فضلاً عن تفقيه آل البيت المرابطي بأصول اللغة العربية التي كانوا لا يجيدونها[٥]. ناهيك عن كون الهجرة إلى مراكش ظاهرة طبيعية في حد ذاتها . وهي مرتبطة بأحوال العمران وليس بتشجيع العلم وطلبه ؛ خاصة بعد استشراء الفوضى في مدن المغرب إبان المرحلة الزناتية السابقة [٦] . لقد استقطب مراكش - كعاصمة إدارية ومركز تجاري هام - دور سجلماسة وتارودنت وغيرها ؛ فغصت بصنوف التجار من الشرق والغرب سواء بسواء . وشجع على ذلك ما نسج حول شخص يوسف بن تاشفين من شهرة باعتباره مجاهداً في ديار الشرك جنوباً وفي

الأندلس شمالاً . صفوة القول أن أموراً عدة ليس من بينها العلم والفكر هي التي جعلت من مراكش قبلة للوافدين من المشرق والمغرب والأندلس .

أما عن تشجيع المرابطين لهؤلاء الوافدين ؛ فهو أمر مألوف بالنسبة لحكام الدول المستجدة على أنقاض أخرى مهترئة .

وبخصوص ظاهرة انتشار الكتب والمكتبات والمدارس والكتاتيب وما شابه ؛ فليس المهم ذلك الإنتشار الكمي بقدر المستوى الكيفي . إذ ينعقد السؤال : ما هي طبيعة المصنفات التي راجت في هذا العصر ؟ لقد راجت كتب الفقه المالكي على حساب المذاهب الفقهية والكلامية الأخرى كما سنوضح في موضعه .

وإذ جرى الإهتمام بالطب والرياضيات وما شابه ؛ فلم يكن من أجل البحث والدرس والإبداع بقدر ما كان لخدمة أغراض عملية تطبيقية بقصد المنفعة . وحسبنا أن مؤرخي العلم لم يقفوا على أدنى أثر لتقدم علمي في هذه المجالات زمن المرابطين . وحسبنا أيضاً أن العلوم الدينية ـ باستثناء علم الفروع وعلم القراءات ـ قد أهملت وخبا شأنها . فعلم الفلك حاربه المرابطون واضطهدوا أصحابه كما ذكرت الباحثة [٧] . وعلم التاريخ الذي ازدهر قبل المرابطين وبعدهم اقتصر على مجرد مختصرات في السير والمغازي [٨] ؛ رغم تتابع أحداثه الجسام . كما تقلصت ظاهرة « الرحلة في طلب العلم » إبان الحقبة المرابطية بعد أن كانت مزدهرة سلفاً واقتصرت على طلب التراث الفقهي المالكي كما ذهب أستاذنا الدكتور حسن محمود والد الباحثة [٩] .

الخلاصة ؛ أن ما ساقته الباحثة من أسانيد على ازدهار الحياة الفكرية إبان عصر المرابطين أعجز من أن تستقيم أمام الحقيقة الموضوعية .

أما عن الأطروحة الثانية التي حازت بها الدكتورة عصمت دندش درجة الدكتوراه تحت إشراف كاتب الدراسة فتحمل عنوان : « الأندلس في نهاية عصر المرابطين وبداية عصر الموحدين » فهي أكثر تحمساً للدفاع عن المرابطين عموماً وسياستهم الفكرية على نحو خاص . والحق ـ أن الباحثة حشدت لدعواها مزيداً من النصوص والبراهين والأدلة وعرضت للقضية بمزيد من التعمق والفحص . ولا أقل من عرض طروحاتها أولاً قبل التصدي لمناقشتها .

تذهب الباحثة ـ بحق ـ إلى أن العصر المرابطي ضحية مؤامرة معرفية حيكت خيوطها في عصر الموحدين . وتخلت في المقابل عن مكانة « القاضي » لتتشح برداء « المحامي » لتفند في حماس مقعقع تلك الروايات التي تتحامل على المرابطين بالحق أو بالباطل . وحين أعيتها السبل في دفاعها المستأسد لم تجد مناصا من إلقاء تهمة اضطهاد المرابطين أهل الفكر على الفقهاء .

لقد نفت الباحثة ما ألصق بيوسف بن تاشفين من تهم الغلظة والجهل والتزمت ، كما نافحت لتثبت علمه باللغة العربية [١٠] باعتباره رائداً لنهضة ثقافية فضلا عن كونه « مجاهداً » لا يشق له غبار . وذهبت في هذا الصدد مذهب الدكتورة منى حسن محمود حين اعتسفت تأويل النصوص لتثبت تشجيع يوسف وبنيه للعلماء والمتكسبين من الأدباء والشعراء . وبررت نقمته على بعض الشعراء بضعف تربيته الدينية وشمائله الحميدة وفضائلة المكتسبة من حياة

المرابطة التي لا تقيم حساباً لمحترفي المديح من الشعراء الغـواه .

وبالمثل ؛ نفت عن يوسف تهمة اضطهاد أهل الفكر استناداً إلى نص لصاحب الحلل الموشيه [١١] يقول : « كان يوسف يفضل الفقهاء ويعظم العلماء ويأخذ برأيهم » . فضلاً عن كون نقيصة الاضطهاد لاتتفق « وتشبعه بالروح السلفية المتسامحة » .وتلاعبت الباحثة بدلالة مصطلح الفقيه فى الحضارة العربية الإسلامية كعالم بأمور الدين والدنيا ؛ لتستخلص أن يوسف حين « تعصب للفقهاء » كان يتعصب للعلماء في كل فن وباب من أبواب المعرفة . لكنها لم تجد مناصا من الإذعان والتسليم بنطرفه الفكري . والغريب أنها حاولت تحويل تلك الآفة البغيضة إلى حسنة ومأثرة نتيجة استهدافه «القضاء على أهل البدع والأهواء الذين كانوا ينخرون جسم الوحدة الإسلامية بالمشرق » [١٢] .

ولم تنس الباحثة تصيد بعض أقوال المستشرقين من أمثال بروفنسال وكودرا وبالنثيا ممن فطنوا إلى تحامل كتاب الموحدين على المرابطين ونفخت فيها لتحوله ذريعة لتبرير كل نقائض العصر المرابطي .

وعن علي بن يوسف نافحت الباحثة وفق ذات المنطق والمنهج الذي دافعت بها عن والده . لقد نفت عنه مسؤولية إحراق كتب الغزالي وألقت بالتهمة على الفقهاء ثم عادت تبرر مسلك الفقهاء على أساس أن كتب الغزالي - وخاصة كتاب « إحياء علوم الدين » كتاب «صوفي يعتمد الفلسفة الكلامية التي يحرمها المالكية » . أما حقيقة اضطهاد علي بن يوسف للمتكلمة والصوفة والفلاسفة فأرجعتها الباحثة لأسباب سياسية قحة . فحواها : تورطهم في زعزعة أمن

الدولة » (١٣) . لقد فرقت الباحثة بين التصوف المرابطي القائم على الزهد والتبتل وبين التصوف الأندلسي الذي روج له ابن عربي وابن مسرة والباطنية الذين حولوه إلى إديولوجية سياسية غايتها إحداث الفوضى (١٤) . ولا ترى الباحثة مندوحة عن اضطهاد هؤلاء لا لشيء إلا أنهم نهلوا من الغزالي والفارابي وابن سينا وإخوان الصفا الذين تأثروا بالغنوصية والأفلاطونية المحدثة (١٥) . تلك التي غذت فكر جماعات المريدين الذين تزعمهم ابن برجان وابن العريف اللذين شقا عصا الطاعة على المرابطين من ناحية واللذين « نسجا أفكاراً غير مألوفة » من ناحية أخرى (١٦) .

وتنفي الباحثة اضطهاد المرابطين الفلاسفة ؛ استناداً إلى أن بعضهم من أمثال « ابن باجه وابن طفيل وابن رشد عاشوا في كنف دولتهم » . . كما تبرر نهجهم السري في الكتابة « خشية الفقهاء والعوام وليس المرابطين » (١٧) . بل تزعم أن المرابطين احتضنوا بعض المتكلمة وشجعوهم مستشهدة بما جرى من حديث بين علي بن يوسف وبين قاضي قرطبة بشأن الأشعري والاسفرائيني والباقلاني ، والاتفاق على أنهم « أئمة رشاد وهداية يجب الاقتداء بهم » . وتدعم مذهبها بما شاع من تداول مصنفات في علم الكلام في ظل المرابطين ، بل تؤكد أن الأخيرين استوزروا بعض المتكلمين والفلاسفة الذين « حظوا في ظلهم بتسامح عظيم » ؛ ضاربة المثل بمالك بن وهب وابن باجة (١٨) . وتنهي الباحثة دفاعها المجيد عن تسامح المرابطين بإثبات تواجد « إخوان الصفا » فضلاً عن تصوف ابن عربي المتطرف في كنف الدولة المرابطية .

ومع تقديرنا لجهد الباحثة في طرح القضية وتناولها ، ومع تسليمنا

بقدرتها على توظيف النصوص وسلاسة العرض ؛ إلا أننا نأخذ عليها المبالغات في التخريجات واعتساف الأحكام .

ففيما يتعلق بالمصادر القديمة التي أطلعت الباحثة على كل ما توافر منها ؛ نلاحظ قلة ما يخدم وجهة نظرها بالقياس إلى شبه الإجماع على إدانة المرابطين فكرياً .

ونفس الشيء يقال عن المراجع الحديثة التي حاولت الباحثة تحريف مقولاتها لخدمة وجهة نظرها المسبقة . فحتى أولئك الذين نبهوا إلى حقيقة المؤامرة المعرفية من قبل الموحدين على المرابطين لم ينكروا اتهام المرابطين بالتعصب الفكري . ولا أقل من ضرب أمثلة في هذا الصدد .

يقول جارسيا جومس [١٩] عن انحدار الآدب في ظل المرابطين : « لقد بدأ الشعر في عصرهم يلفظ أخر أنفاسه » .

ويقول كلودكاهن [٢٠] : « إتسمت عقلية المرابطين بالخشونة والسطحية والتزمت واستقر على يد الفقهاء نوع من الإستبداد المنافي للحياة الدينية الصحيحة » .

ويرى ألفردبل [٢١] أن « عصر المرابطين كان نذيراً بالقضاء على التفكير العقلي » .

ويذهب دي بور [٢٢] إلى أنه « بوصول المرابطين إلى الحكم لاح في الأفق أن زمن الثقافة الرفيعة والبحث الحر قد أنقضى » .

ويقول بروفنسال [٢٣] : « جرد الفكر في عصر المرابطين من روح الكشف وانساق القوم وراء التقليد وانصرفوا عن النظر والاجتهاد » .

أما دوزي فقد ندد بالمرابطين أيما تنديد . ونكتفي باقتباس ما

أثبتناه من أقواله في دراسة [٢٤] سابقة ما يلي : « كان مجيء المرابطين نذيراً بانقلاب بعيد المدى ؛ فقد دالت دولة الحضارة وقامت الهمجية على أنقاضها . وحلت الخرافات وذهب التسامح وسيطر التعصب تحت نير الفقهاء والعسكر . وحلت أصوات صليل السيوف وخرافات الفقهاء محل المحاورات الفلسفية . ونضب الشعر والموسيقى » .

إن هذا الإجماع على إدانة المرابطين فكرياً من قبل ثلة من الدارسين الثقاة لا يمكن أن يكون مجاراة لتحامل المراكشي على المرابطين كما تزعم الباحثة . وبالتالي فإن القرائن والأدلة التي ساقتها لنفي هذا الاتهام لا تقوى أمام النقد الموضوعي . وإليكم البرهان :

(١) أن المراكشي لم ينفرد بالكشف عن تعصب المرابطين ؛ بل شاركه الرأي كافة المؤرخين القدامى مشارقة ومغاربة . وحسبنا الرجوع إلى بعض هؤلاء الثقاة من أمثال صاحب الحلل الموشية وابن القطان وابن عذارى وابن أبي زرع وابن أبي أصيبعة الذين أوردت الباحثة آراءهم في هذا الصدد بما يغني عن اللجاج .

(٢) أن قطع الباحثة بأن مصطلح « الفقيه » في الحضارة الإسلامية يعني العالم بالعلوم الدينية والدنيوية صحيح حقاً ، لكن هذا المعنى لا ينسحب على ذات المصطلح في عصر المرابطين ، إذ اقتصر ـ كما أجمعت المصادر ـ على شيوخ المالكية وحدهم ممن هيمنوا على السياسة وحازوا الوظائف الهامة وأقطعوا الأرض وشكلوا مع اللمتونيين ائتلافاً « ثيوعسكريا » كان مسؤولاً عن انتكاس الحياة العقلية . وهو ما أثبتناه في دراسة سابقة [٢٥] .

(٣) أما عن تبرير الباحثة تعصب المرابطين للمذهب المالكي بحرصهم

على الحفاظ على وحدة الغـرب الإسلامي تحـاشياً لما وقع في الشرق آنذاك من جراء مؤامـرات أهل الأهـواء والبدع ؛ فينـطوي على عديد من المفارقات . أولها ؛ إعتراف البـاحثة ضمنيـاً بتعصب المرابطين فكرياً وهو ما حاولت نفيه . وثانيهما ؛ أن مـا أسمتهم « بأهل الأهواء والبدع » لم يكونوا سوى صفوة « الإنتليجنسيـا » الإسلامية المعبرة عن التيار البورجوازي الذين يعزي إليه الفضل في بناء صرح الحضارة الإسلامية . وأن اضطهـادهم في الشرق كان له ما يماثله في الغـرب . وفي ظني أن اضطهـاد هذا التيـار « الليبرالي » كان نذير الإنهيار التام الذي حل بالعالم الإسلامي سياسياً وحضارياً (٢٦) . وثالثهما ؛ أن الوحدة الإسلامية المزعومة كانت قد انصرمت مذ تجزأت « الخلافة » إلى عباسيـة وفاطميـة وأموية بالأندلس .

(٤) وفيـما يتعلق بزعم البـاحثة بأن تـواجـد هـذه التيـارات في ظـل إمبراطورية المرابطين ينهض دليلاً على تسامحهم الفكري ؛ فزعم مـردود . وهذا راجـع إلى أن المرابـطين استأصلوا شـأفـة هـذه التيـارات في بلاد المغـرب تمامـاً . كما كان تواجدها في الأندلس هامشياً . ولا يرجع هذا التواجد لتسامح المرابطين بقدر ما يرجع إلى ضعف قبضتهم على مصائر الأمور في الأندلس . ومع ذلـك لاقى أصحـابهـا الأمـرين عـلى يـد المـرابـطين . إذ صـودروا واضطهدوا وأحرقت كتبهم فتحولوا إلى المعارضة بالسنان بعد أن عجزوا عن التعبير على معتقداتهم باللسان .

(٥) استشهاد الباحثة ببعض المصنفات في علم الكلام إبان الـوجود المرابطي ينطوي على مغالطة أيضاً . فما وجد لا يتعدى أرجـوزة

في علم الكلام كان يتداولها الطلبة في الأندلس ، كذا بعض إشارات في كتب الفقهاء ذكرت عرضاً في مصنفاتهم من باب التحريم والتجريم ليس إلا .

(٦) ما ذهبت إليه الباحثة من استوزار علي بن يوسف بعض المتكلمة كابن باجة وابن وهب لا يعني دليلاً على تسامحه الفكري بقدر ما ينهض على بعد سياسي فحواه محاولة تهدئة الخواطر المعادية للوجود المرابطي بالأندلس ، فلما لم تحقق هذه السياسة أغراضها اضطهد المرابطون ابن باجة . وحسبنا أنه مات مسموماً ، وأن كتاباته تنبىء عن وحدته ومعاناته ورفضه العصر برمته [٢٧] . كما وجهت تهمة الإلحاد إلى مالك بن وهب بشهادة الباحثة[٢٨] . لذلك لجأ إلى التقية ؛ فكان يكتب خلسة وخيفة ثم « انصرف أخيراً عن النظر لما لحقه من المطالبات بدمه » [٢٩] .

(٧) جزم الباحثة بأن بعض مشاهير الفلاسفة كابن رشد وابن طفيل عاشوا في كنف المرابطين ينطوي على خطأ فادح . إذ الثابت أنهما عاشا في كنف الموحدين لا المرابطين . وبرغم تسامح الموحدين لم يقدر للفيلسوفين أن يبدعا في مأمن . فابن طفيل عمد إلى الرمز كما تشهد روايته « حي بن يقظان » خوفاً وتقيه . وابن رشد اضطهد وصودر كما هو معروف .

أما من عاش من الفلاسفة في كنف المرابطين فهما ابن باجة الذي أشرنا إلى سوء مصيره وابن مسرة الذي أحرقت كتبه في قرطبه [٣٠]

(٨) أما عن حجة الباحثة بشأن تبجيل علي بن يوسف لكتابات الإسفرائيني والأشعري والباقلاني ؛ فلا تفهم إلا في إطار كونهم

أشعـرية محـافظين . ومعلوم أن الغـزالي الذي كـان يروج لهـذا المذهب في المدارس النظامية بالشرق عـلى حساب علم الكـلام والفلسفـة كان نصيـراً للمرابـطين في بدايـة حالهم . ثم انقلب عليهم لتعصبهم الفكري ـ كما سنثبت بعد قليل ـ فأحرقت كتبه وكتب هؤلاءبالتبعية .

(٩) إن حـادثة إحـراق كتب الغزالي عـلى يد المـرابـطين في المغـرب والأندلس قرينة دامغة على الأزمة الفكرية المـرابطيـة . ولا عبرة ألبته بدفاع الباحثة عن المرابطين في هذا الصدد . فسواء كـانت حادثة ا الإحراق من تدبير الفقهاء أو من تـدبير عـلي بن يوسف فالثابت أنها أحرقت بالفعل . وأن علي بن يوسف كان ضالعاً في تتبـع المعارضـين ومصادرتهم وطـردهم خارج ديـار المرابـطين . ومعلوم أن هؤلاء المعارضين كانوا ـ حسب اعتراف الباحثة ـ من « الكتـاب المجيدين والشعـراء المحسنـين » (٣١) الـذين سفكت دماؤهم واستصفيت أموالهم (٣٢) .

وتبدو فداحة حادثة الإحراق إذا ما علمنا أن فكر الغزالي عموماً كان معتدلاً ومحـافظاً ، فـما بالـك بخصومـه من المتكلمة والفـلاسفة العقلانيين والطبيعين ؟ لقد بلغ التعصب والتزمت المـرابطي ذروتـه حتى أن العلوم الدينية من فقه وحديث قد أهملت وضرب بها عرض الحـائط . لقد أهملت « الأصـول » وجرى التـرويـج « للفـروع » ؛ بحيث استغنى بها المرابطون عن مصادر التشريع من قرآن وحديث . ولعل هذا يفسر حنق الغزالي وتخليه عن تعضيد المرابطين ، كما يفسر انقلابه على دولتهم بعد أن كان نصيراً لدعوتهم (٣٣) .

لقد ذكر جولد تسيهر ـ بحق ـ أن « أمير المسلمين لم يحظ عنده إلا

من علم الفروع ونبذ ما سواها . وكثر ذلك حتى نسي الناس النظر في كتاب الله وحديث رسوله . ودان أهل الزمان بتكفير كل من ظهر منه الخوض في الكلام . » ويؤكد بروفنسال (٣٤) أن « علم أصول الفقه قد ألغى ، وأدى الاعتماد على الفروع إلى الإنسياق وراء التقليد » .

لذلك أصدر الغزالي كتاب « الإحياء » لفضح الفقهاء في الغرب الإسلامي وحرصهم على الدنيا وطمعهم في الحصول على المناصب الرفيعة وحسدهم العلماء والزهاد (٣٥) ومعلوم أن مذهب مالك أصلاً يحرم اقتراب فقهائه من السلطان .

وأكد ألفردبل (٣٦) أن الغزالي ندد بالمرابطين ودولتهم بعد أن تاب إلى رشده ولفظ السياسة وانصرف إلى العلم ؛ فكان على حق حين تصدى لإهدار حرية الفكر على يد المرابطين وفقهائهم ، فصب عليهم جام غضبه .

إن إحراق كتب الغزالي والمصادرة اللاهوتية على العقل والنظر دليل ناصح على أزمة الفكر في المجتمع المرابطي . ولانشك في أن هذه الأزمة تعكس أزمة الواقع في الغرب الإسلامي على يد المرابطين . تلك التي كانت مماثلة لأزمة الواقع الإسلامي في الشرق آنذاك .

وهذا يقودنا إلى اختتام هذه الدراسة ؛ برؤيتنا الخاصة التي تفسر أسباب تلك الأزمة . وبرغم تناولنا لها في دراسة سابقة ؛ لا أقل في هذا المقام من محاولة إعادة طرحها ولو بايجاز .

الثابت ان حركة التاريخ وصيرورته تتسمان بالشمولية . بمعنى أن التطور والتقدم او النكوص والتخلف يشمل كافة جوانب الحياة المادية

والفكرية والأخلاقية وحتى المعايير الجمالية ـ والثابت أيضاً ـ وفق نظرتنا ـ أن الأساس الإقتصادي هو الذي يخلق البنى الاجتماعية ، ويفرز من خلال صراع الطبقات أنماط الحكم والنظم .

وقد شهد العالم الإسلامي ـ بمشرقه ومغربه ـ نكوصاً حول منتصف القرن الخامس ؛ نتيجة حسم الصراع بين البورجوازية والإقطاع لصالح الإقطاعية . ويرجع ذلك في المحل الأول إلى هزال القوى البورجوازية خاصة بعد حرمانها من دور الوساطة في حركة التجارة العالمية على إثر فقدان العالم الإسلامي ما كان له من سيادة على البحار من ناحية وشيوع الفوضى السياسية التي أفضت إلى التشرذم والفرقة والصراع بين القوى الإسلامية من ناحية أخرى .

وفي ظل البورجوازية الهزيلة والهجينة كان محكوماً على الثورات « البروليتارية » بالفشل ، وأصبح « قلب » العالم الإسلامي عاجزاً عن السيطرة على الأطراف . وقد أتاحت هذه الظروف « للبروليتاريا الخارجية » ـ أعني الشعوب البدوية الطرفدارية المهمشة ـ أن تجمع قواها وتنقض على « القلب » وتستأثر بالسلطة عن طريق الغلبة . وبحكم طبيعتها البدوية اعتنقت الإسلام ـ سطحياً ـ على المذهب السني . وبرغم مراهقتها السياسية ؛ استطاعت أن تنفرد بالسلطة نتيجة انهيار القوى الأخرى المتحضرة من ناحية ونتيجة اضطلاعها بدور عسكري جهادي ضد أخطار « دار الحرب » من ناحية أخرى . ونظراً لفقدان العالم الإسلامي معظم موارده المالية ـ نتيجة سيطرة «دار الحرب»على تجارة العبور العالمية ـ جرى إقطاع الأرض وتوزيعها بين العسكر . كما أنه نظراً لإستيلائها على السلطة مغالبة افتقدت إلى المشروعية . ولكونها قوى عسكرية في المحل الأول كانت بحاجة إلى

إضفاء طابع الشرعية على حكوماتها عن طريق شراء ذمم الفقهاء من شيوخ مذهبهم السني . ولعل هذا يفسر التحالف « الثيو ـ عسكري » الذي غلف كافة هذه النظم بطابعه في الشرق والغرب على السواء .

كان من البديهي أن يغزز نمط الاقطاع السائد أبنيته الفكرية . ومعلوم أن التيولوجية الغيبية والنصية الأثرية التسليمية تمثل الغطاء الفكري للإقطاعية . وهذا يفسر إحياء مذهب الأشعري الممزوج بالصوفية ليصبح حجر الزاوية في إديولوجيات النظم العسكرية الشرقية كالسلاجقة والأيوبيين والمماليك ومن نحا نحوهم في الشرق الإسلامي . كما يفسر إخفاق وإحباط التيارات العقلانية الليبرالية والفلسفية نتيجة فشل القوى البورجوازية .

وبالنسبة للغرب الإسلامي ؛ تنسحب ذات التطورات . فقد أخفقت كافة التجارب الخارجية والشيعية والاعتزالية سياسياً بعد أن تعرض البحر المتوسط لأخطار القوى النصرانية ، وبعد عرقلة حركة التجارة بين الشمال والجنوب إبان مرحلة الفوضى الزناتية . وكان انسحاب الفاطميين إلى الشرق بمثابة فشل البورجوازية الإسلامية في المغرب في تحقيق الوحدة السياسية. كما كان سقوط الخلافة الأموية في الأندلس وظهور دول الطوائف تعبيراً عن ذات الظاهرة .

أدت هذه الظروف الداخلية والخارجية ـ التي تضافرت على هزيمة البورجوازية ـ إلى ظهور قوى بدوية طرفدارية لتلعب دوراً هاماً في ملأ هذا الفراغ السياسي ومواجهة أخطار النصارى براً وبحرا . لم تكن هذه القوى الجديدة إلا القبائل الصنهاجية الجنوبية التي كانت تضرب في الصحراء على هامش الحياة السياسية في المغرب .

وبفضل الإديولوجية المالكية النصية التأمت عصبية صنهاجة اللثام وطمحت إلى دور سياسي هام . وقد ساعدها على ذلك تشرذم القوى المغربية وصراعاتها الداخلية . واستطاع الملثمون الإجهاز عليها نتيجة طاقتهم العسكرية الفذة المستمدة من طبيعتهم البدوية . وكما استنجد العباسيون بالسلاجقة في الشرق لردع البيزنطيين ؛ استنجد أهل الأندلس بالمرابطين لمواجهة أخطار النصارى . وبرغم إخفاق المرابطين في القضاء على هذا الخطر إلا أنهم اكتسبوا شهرة عظمى نظراً لدورهم الجهادي في تأجيل سقوط الأندلس . وكما دعم السلاجقة مذهب أهل السنة الأشعري ؛ إلتف المرابطون حول مذهب مالك المحافظ . وإذ شكل الإقطاع نمط الإنتاج في الشرق في عصر السلاجقة شكل بالمثل نمط الإنتاج السائد في إمبراطورية المرابطين .

وكان لابد للإقطاع المرابطي من إفراز أغطيته الفكرية التي تمثلت في التعصب لمذهب مالك الذي ائتلف فقهاوة في حلف « ثيئو ـ عسكري » مع أمراء المرابطين . وكما اضطهدت التيارات الليبرالية في الشرق على يد السلاجقة اضطهدت في الغرب بالمثل على يد المرابطين .

وهذا يفسر وحدة حركة التطور في العالم الإسلامي شرقاً وغرباً . كما يفسر اضطهاد المرابطين لشراذم الخوارج والمعتزلة والشيعة في المغرب والأندلس .

وإذا كانت التيارات الليبرالية المعبرة عن البورجوازية المجهضة في الشرق قد عبرت عن نفسها في التصدي لمعارضة النظام السلجوقي ـ كالإسماعيلية على نحو خاص ـ فإن ذات القوى في

الغرب الإسلامي تصدت لمعارضة المرابطين ـ كحركات المريـدين في الأندلس والموحدين في المغرب ـ فكرياً وسيـاسياً وعسكـرياً . وكـان فشل هذه الحركات ـ باستثناء المـوحدين ـ بمثـابة تـأكيد لاستمـرارية سيادة الإقطاعية العسكرية الثيوقراطية في العـالم الإسلامي بـأسره . وهذا يفسر بداية انهيار العالم الإسلامي سياسياً وحضارياً .

صفوة القول ـ أن سياسة المرابطين الفكرية أسست على التزمت والتعصب ، وبالتالي اضطهاد العقل والنظر لصـالح النقـل والأثر . وأن هذه السياسة لم تكن اختياراً فكرياً بقدر ما كانت استجابة طبيعية لظروف إقتصادية ـ اجتماعية .

الهوامش

(١) عن هذه الرؤية التي تشكل اختيارنا الفكري والمنهجي ، راجع : محمود اسماعيل / : سوسيولوجيا الفكر الإسلامي حـ ٢ ط . الدار البيضاء ، ص ٢٣٥ وما بعدها .

(٢) المعجب في تلخيص أخبار المغرب ، ط . القاهرة ١٩٤٩ ص ٢٤٥ .

(٣) وصف إفريقيا ص ١٣٨ .

(٤) المعجب ص ٣٦١ .

(٥) منى حسن محمود : الحياة السياسية ومظاهر الحضارة في مراكش في عصري المرابطين والموحدين ـ رسالة دكتوراه ـ مخطوطة ـ ص ٣٢٩ .

(٦) الحسن الوزان ص ١٣٨ ، المراكشي : ٢١٦ .

(٧) الحياة السياسية ومظاهر الحضارة في مراكش ص ٣٥٤ .

(٨) المعجب ص ٢١٥ .

(٩) حسن أحمد محمود : قيام دولة المرابطين . القاهرة ١٩٦٦ . ص ٤١٤ .

(١٠) الأندلس في نهاية عصر المرابطين وبداية عصر الموحدين ـ رسالة دكتوراه ـ مخطوطة ـ ص ٢٨٩ .

(١١) مؤرخ مجهول : تحقيق سهيل زكار ـ وعبد القادر زمامة ـ الدار البيضاء ١٩٧٨ ص ٨٢ .

(١٢) عصمت دندش : المرجع السابق ص ٢٩١ .

(١٣) نفسه ص ٢٣ .

(١٤) نفسه ص ٢٩٧ .

(١٥) نفسه ص ٢٩٨ .

(١٦) نفسه ص ٢٦٨ .

(١٧) نفسه ص ٣٠١ .

(١٨) نفسه ص ٣٤١ .

(١٩) الشعر الأندلسي : ترجمة حسين مؤنس ـ القاهرة ١٩٥٦ ص ٥٦ .

(٢٠) تاريخ العرب والشعوب الإسلامية : ترجمه : بدر الدين القاسم . دمشق ١٩٧٧ .

(٢١) الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي : ترجمة عبد الرحمن بدوي . بنغازي ١٩٦٩ - ص ٢٤١ .

(٢٢) تاريخ الفلسفة في الإسلام : ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريده . الجزائر ص ٣٧٤ .

(٢٣) الإسلام في المغرب والأندلس - ترجمة السيد عبد العزيز سالم وزميله . القاهرة ١٩٥٨ - ص ٢٥٠ .

(٢٤) راجع : محمود إسماعيل : مقالات في الفكر والتاريخ . الدار البيضاء ١٩٧٩ ص ٩٣ .

(٢٥) نفسه ص ٦٥ - ٩٣ .

(٢٦) محمود إسماعيل : سوسيولوجيا الفكر الإسلامي حـ ٢ ٢٣٥ وما بعدها .

(٢٧) دي بور : المرجع السابق ص ٢٧٥ وما بعدها .

(٢٨) عصمت دندش : المرجع السابق ص ٣٤٠ .

(٢٩) إبن أبي أصيبعة : عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، حـ ٣ ، بيروت ١٩٥٦ ، ص ١٠١ .

(٣٠) دي بور : المرجع السابق ص ٣٧١ .

(٣١) الأندلس في نهاية المرابطين وبداية الموحدبن ص ٣٥٤ .

(٣٢) ألفردبل : المرجع السابق ص ٣٤٠ .

(٣٣) محمود إسماعيل : مقالات ، ص ٦٦ وما بعدها .

(٣٤) المرجع السابق ص ٢٥٠ .

(٣٥) إحياء علوم الدين . حـ ١ ، القاهرة ١٣٠٢ هـ ، ص ٤٥ .

(٣٦) المرجع السابق ص ٢٤٦ .

القطيعة الابستمولوجية بين المشرق والمغرب حقيقة أم خرافة ؟

من خلال متابعات استمرت نحو أعوام عشرة للحركة الثقافية في بلاد المغارب ، أستطيع الجزم ببواكير نهضة تشمل كافة جوانب المعرفة في العلوم الإنسانية والآداب والفنون . مهد لها وساعد عليها ذلك المناخ الفكري الحر الذي تتنفسه وتتنافس في إطاره كافة الإتجاهات والتيارات بصورة لانجد لها نظيراً في معظم أقطار الشرق العربي .

وتعليل إرهاصات تلك النهضة الفكرية كامن بالأساس في دأب « الإنتليجنسيا » المغربية لتحقيق الهوية الفكرية والانعتاق من إسار التبعية المعرفية التي كرستها سياسات « الفرنسة » إبان الحقبة الإستعمارية . ولعل هذا يفسر حرص المغاربه على متابعة النتاج الفكري المشرقي بصورة تبز بكثير اهتمام المشارقة بالثقافة المغربية التي لا يعلمون عنها إلا النذر اليسير . ناهيك عن فتح أبواب المغرب للأكاديميين والمثقفين العرب وتوجيه البعوث العلمية إلى جامعات

المشرق حرصاً على إعادة الاتصال الفكري بعد القطيعة التي فرضها الإستعمار الغربي .

على أن تأكيد الهوية العربية الإسلامية كهدف أولى للمفكرين المغاربة لم يحل دون انفتاحهم على الفكر العالمي متابعة وتمثيلاً ونقداً . وهذا يفسر وقوفهم أولاً بأول على النتاج الثقافي الغربي والشرقي بصورة افتقر إليها إخوانهم في المشرق العربي . وفي ذلك يصدق قول أحد المفكرين (١) العرب المعاصرين بأن الهوة بين المشارقة وبين متابعة الفكر العالمي تصل إلى ما يقرب من خمسين عاماً !! .

ولعل رصد الواقع الثقافي العربي المعاصر يكشف عن جيل جديد من المفكرين والمبدعين المغاربة الذين يزحفون في ثقه نحو تسنم موقع الريادة في الفكر العربي المعاصر وبالتالي في الظهور المشرف على ساحة الفكر العالمي . وبنفس القدر يكشف عن حالة من الخمول والتقوقع والنكوص تردى إليها اخوانهم في المشرق ؛ بحيث أقتصر نتاجهم على « التوليف » المبتسر والتقليد والإقتباس بله السرقات الأدبية التي شاعت في أوساط الأكاديميين على نحو خاص !! .

لذلك لم أكن مبالغاً حين قطعت بأن « مستقبل الفكر العربي يصنع آنياً في المغرب » (٢) . تأسيساً على أنه في الوقت الذي آل مصير النخبة المفكرة في المشرق إلى طور الشيخوخة ؛ نجد إخوانهم المغاربة يعاركون « مرحلة المراهقة » . وإذا كانت الشيخوخة تودي إلى الموت فإن المراهقة توصل إلى « الرجولة » .

وأعتقد أن هذا الحكم اتسم بالدقة والموضوعية ؛ رغم ما قد يثيره لأول وهلة من اعتراض . ولسوف تبدو وجاهته من خلال

معالجة موضوع هذه الدراسة الذي يعطي الفرصة لمزيد من الكشف عن طبيعة « المراهقة الفكرية » وما يلازمها من سلبيات . ولعل من أهم هذه السلبيات ـ التي سوف يتم تجاوزها حتماً ـ إتسام النخبة المثقفة المغربية بالتسرع في الأحكام القطعية قبل أن تكتمل لديهم مسوغات الحكم . كذا الطموح « المغامر » نحو التنظير قبل إنجاز مرحلة التحقيق . وأيضاً آفة الإنبهار بالجديد إلى حد تغيير المواقف الفكرية دون إمعان في استقصاء ماهيته . هذا فضلاً عن آفة المبالغة في تقدير الذات إلى حد الوقوع في أوهام « النرجسية » . لكن هذه السلبيات لا تقاس بإيجابيات « المراهقة » التي نوهنا ببعضها . ونضيف في هذا الصدد ما يجري من تنافس أفراد تلك النخبة في الاضطلاع « بمشروعات فكرية » طموحة بدأت إرهاصاتها تثير الكثير من الغبار والحوار في الجو العربي الراكد . ونشير ونشيد في هذا الصدد بدراسات عبد الله العروي والحبيب الجنحاني ومحمد عابد الجابري في مجال الدراسات التراثية .

ويعنينا في هذا المقام « مشروع » الجابري الذي برغم جدته واقتداره لم يخلو من آفات مرحلة « المراهقة » التي يعيشها هو ورفاقه . إن مشروع الأستاذ الجابري يحمل من هذه الآفات ثلاثاً على الأقل ؛ أولها الاستباق إلى تنظير الفكر الإسلامي عموماً دون إلمام كاف بالواقع التاريخي الذي أفرز هذا الفكر . وهو أمر يرجع إلى تبنيه مناهج وآليات عاجزة أصلاً عن التركيب والتفسير والتنظير . وثانيها ؛ الانطلاق من غاية « رد اعتبار الذات » في محاولة تأكيد الهوية المغربية والانعتاق من « مركزية » الرؤية المشرقية السباقة إلى دراسة التراث العربي الإسلامي في المشرق والمغرب على السواء [٣] . وما أسفر عن

ذلك من السقوط في منزلق « تصحيح الخطأ بالخطأ » إن صح التعبير . كما أسلمه ـ دون وعي ـ لأخطبوط « المركزية » الاستعمارية التي حاول أصلاً الانعتاق منها (٤) .

وثالثها ؛ آفة تغيير المواقف الفكرية ؛ إذ وجدناه يستهل إسهاماته العلمية بالرؤية المادية والمنهج الجدلي التاريخي لينقلب « بنيويا » أكثر من البنيويين . ويحول البنيوية ـ بقدرة قادر ـ من كونها مجرد أداة بحث إلى نظرية في التأويل والتفسير . هذا في وقت أشهرت فيه البنيوية إفلاسها في أوروبا وأمريكا !! .

ولسوف نكشف عن مزيد من آفات « المراهقة » في ثنايا دراستنا عن مقولة « القطيعة الابستمولوجية » Rupture epestimologique التي وظفها الأستاذ الجابري في تفسير العلاقة بين المشرق والمغرب في العصر الوسيط . ونظراً لشيوع هذه المقولة في الأوساط الفكرية المغربية أولاً والمشرقية آنياً ، من المفيد أن نعرض في إيجاز لتاريخ ظهورها وأسباب انتشارها .

سبق القول بأن المغاربة شغفوا بمواكبة الاتجاهات والنظريات والمناهج المستحدثة التي يبدعها الغرب ويبتدعها . ومنهم من يشتغل بالتدريس في الجامعات الفرنسية كمحمد أركون وجمال الدين بن الشيخ وعبد الكبير الخطيبي . كما أن ثلة من الأكاديميين بالجامعات المغربية تتلمذوا في الجامعات الفرنسية وأنجزوا أطروحاتهم تحت إشراف أساتذة فرنسيين وفق مناهج غربية ؛ من أشهرهم عبد الله العروي ومحمد عابد الجابري . لكن الأخيرين تمردا على هذه المناهج ثم عادا إليها نتيجة أسباب سوف نشير إليها فيما بعد . ثم تتلمذ جيل كامل على أيديهما مباشرة وعلى نفس المنحى . وقد بهر الأستاذ الجابري

وتلامذته ـ على نحو خاص ـ بالمنهج البنيوي الذي جرى تطبيقه في دراسات أدبية ونقدية وأنثروبولوجية . وبالمثل بدءت بواكير اتجاه حاول تطبيق البنيوية في مجال التراث الفكري والفلسفي على وجه الخصوص .

وبدأ صوت أصحاب هذا الإتجاه يعلو في الأوساط العلمية منذ السبعينات . وأذكر في هذا الصدد مؤتمرين عقداً بالمغرب عن ابن رشد وابن خلدون أمهما لفيف من المتخصصين المشارقة والمغاربة على السواء . وأذكر أن اصطلاح « القطيعة الإبستمولوجية » كان من أهم محاور النقاش والخلاف بين المشارقه والمغاربة ليس فقط على المستوى النظري من خلال مناقشة جدوى البنيوية كمنهج لدراسة التراث العربي الإسلامي ، بل أيضاً كحكم أصدره البنيويون المغاربة ـ وخاصة الأستاذ الجابري وتلميذه محمد وقيدي [٥] ـ على العلاقة بين فلاسفة المغرب وبين فلاسفة المشرق .

ومنذ ذلك الحين جرى توظيف تلك المقولة في سيل من الدراسات والبحوث التي نشرت في المجلات العلمية والصحف السيارة . وأخذت المقولة تسري سراعاً في أوساط الطلاب الجامعيين وخاصة طلاب الدراسات العليا في الفلسفة الإسلامية والتاريخ الإسلامي . ثم انتقلت إلى سائر المؤتمرات العلمية في العلوم الإنسانية في المشرق والمغرب على السواء .

كما كان اعتمادها رؤية محورية في كتابي الأستاذ الجابري « نحن والتراث » و« تكوين العقل العربي » إيذانا بجدل كبير بين المهتمين بدراسة التراث الإسلامي وعلماء الإجتماع ، ناهيك عن اللغويين والنحاه ودارسي الأدب . وبرغم الإنتقادات التي وجهت إلى

« البنيوية» كمنهج في المشرق والمغرب إلا أن حسم مقولة « القطيعة الإبستمولوجية » بين المشرق والمغرب لم تتم ؛ وذلك لوقوف غالبية المؤرخين موقف المتفرج من الحوار ، هذا على الرغم من ادعاء أصحاب المقولة بأنها تنسحب على التاريخ أيضاً . ومرد عدم الحسم ـ فيما أرى ـ راجع إلى جهل جل المؤرخين بالمسائل النظرية والمنهجية من ناحية وعدم إلمام المفكرين بالتاريخ من ناحية أخرى . مصداق ذلك النقد الهين الذي وجهه الأستاذ محمود أمين العالم لمقولة الجابري ومدرسته رغم خطورة القضية (٦) .

ولعل ذلك من الأسباب التي دفعت الباحث لكتابة هذه الدراسة . ولعل من المفيد قبل ولوج الموضوع أن نوضح منطلقات الأستاذ الجابري النظرية ولو في عجاله . ونختلف في هذا الصدد مع بعض نقاده الذين ذهبوا إلى أنها منطلقات « بنيوية وتاريخية وإديولوجية (٧) . إذ لا تستقيم البنيوية ـ التي هي إديولوجية أيضاً رغم ادعاء دعاتها اتسامها بالحيدة والموضوعية المطلقة ـ مع التاريخانية . ولسنا هنا بصدد نقد البنيوية ـ فقد نقدناها في دراسات سابقة (٨) ـ بقدر تبيان تناقضها مع التاريخانية . وفي هذا الصدد نرى أن المذهب البنيوي ـ رغم اعتراضنا على وصفه بالمذهب ـ ابتداء « بشتراوس » ومروراً « بباشلار » و« بياجية » و« فوكو » لا يقيم وزناً للتاريخ في تحليلاته . ومهما جرت من محاولات « تلقيحها » بالنقدية التاريخية كما هو الحال عند « باشلار » أو بعلم النفس الارتقائي كما هو الأمر بالنسبة « لبياجيه » ، إلا أنها أسفرت عن عجز كامل في مجال التطبيق فضلاً عن تناقض هذه « اللقاحات » مع البناء النظري للبنيوية أصلاً .

بل ان محاولات « استنقاذها » تلك دليل على إفلاسها إذ ثبت

اختلاف وتناقض مقولات جهابذتها بأختلاف أشخاصهم ؛ بحيث أصبح من التعسف الحكم بوجود « مذهب بنيوي » ينطوي على قواعد عامة متفق عليها بين البنيويين ، اللهم إلا الاتفاق على كونه « أداة » من « أدوات البحث » تفيد في قراءة النصوص وتفكيكها . وإذا سلمنا بذلك فإننا نرفض اعتبارها مذهباً في التركيب والتفسير والتنظير ؛ هذا باعتراف « رايت مايلز » أحد جهابذتها .

وحتى في مجال النقد الأدبي لم يخل اعتماد البنيوية منهجاً من اعتراض . فبرغم شهرة العالم السويسري « فردينندي سوسير » في ميدان توظيف البنيوية في دراسة اللغة والأدب إلا أن نتائج هذا التوظيف تقتصر على مجرد رصن الشكل والظاهر . ذلك أن النص الأدبي يتكون أصلاً في « مجال » ثقافي هو بدوره جزء من « بنية » مجتمع . انه « جزىء » من بنية هي « جزء » في بنية أعم . ولأن المنهج البنيوي « يعزل » الجزىء عن الجزء عن البنية الأعم ؛ فهو عاجز عن فهم هذا الجزىء نفسه فهماً موضوعياً . ناهيك عن إفلاسه في الطموح إلى فهم الجزء وبداهة في فهم البنية العامة الخاضعة لمتغيرات جدل صراعي في الأساس [٩] .

أما عن قضية « القطيعة الإبستمولوجية » باعتبارها مقولة بنيوية فإن القائل بها هو « جاستون باشلار » الذي اعتمدها كقاعدة في دراسة « تاريخ العلم » . حيث يرى أن تطور العلوم يخضع لثورات ونقلات تجب كل مرحلة متقدمة ما يسبقها من مراحل . وقد تصدق هذه القاعدة لو فهمت على أساس أن مرحلة الارتقاء تتضمن إيجابيات المراحل السابقة بحيث تغني عنها . لكن هذا الارتقاء ما كان ليتم لولا أنه حلقة في سلسلة متصلة . وأن تطوراً معرفياً لا يهبط به

الوحي بقدر ما هو نتاج جدل دائم ومستمر بين ركائز المراحل السابقة وفرضيات الجديد المنشود . وفي ذلك تصدق مقولة أحد الدارسين (١٠) بأن « المسار الذي تسلكه المعارف العلمية في نشأتها وتطورها مسار متصل ومستمر لا يعرف التقطع أو الانفصال » . وغني عن القول أن « باشلار » ومدرسته ـ من أمثال « جورج كانجيم » و« ميشيل فوكو » وتلامذتهم من أمثال « ميشيل فيشان » و«ميشيل بوشو » و« فرنسوا رينيو » ـ أخذت تترنح أمام النقد اللاذع الذي وجهه « إميل ما يرسون » ومدرسته التي استطاعت بالبراهين والتاريخ أن تثبت أن « العلم جزء من تاريخ الإنسانية العام وأن تاريخ الإنسانية سلسلة من الأحداث المستمرة والمتولدة بعضها عن الآخر . وكذلك الحال مع تاريخ العلم » (١١) .

وبالمثل أثبت المفكر الفرنسي « لابلاس » أن « الاستمرارية ـ لا القطعية ـ يؤكدها التطور التدريجي للمنهج العلمي وانتشاره الواسع بين مختلف العلماء في شتى العصور . وأن استيعاب الأفكار المنهجية يتم تدريجياً وبواسطة عدد لا حصر له من العلماء المتخصصين وبالذات في جوانب علم الفيزياء » (١٢) .

في ذات الوقت التي أشهرت فيه البنيوية إفلاسها أمام البناء الشامخ « للعلم الماركسي » يسطو الأستاذ الجابري على إحدى مقولاتها ويجردها من موضعها ليعتسفها منهجاً ورؤية لدراسة التراث الفكري العربي الإسلامي . بل انه انساق يعتسفها في تفسير التاريخ العربي الإسلامي الوسيط ؛ الأمر الذي يشكك أصلاً في فهمه للبنيوية ومدى جدواها في مجال البحث التطبيقي . إن أخطاء المنطلقات المنهجية والرؤية النظرية لن يسفر في نهاية المطاف إلا عن

أحكام معتسفة وتخريجات خاطئة .

ومن المفيد أن نثبت أولاً نصوص الأستاذ الجابري حول القطيعة الإبستمـولوجيـة بين مـا أسماه المـدرسة الفلسفيـة المغربية والمدرسة الفلسفية المشرقية . ولعل من المفيد أيضاً أن ننوه بأن هذه النصوص متناثرة في ثنايا مؤلفاته ؛ فلم يطرح القضية طرحاً نظرياً كفيلاً بتبرير اعتمادها في رؤيته للتراث العربي ، ولم يدافع عنها منهجياً رغم طول باعه في التشدق بالمنهجية . ولعل ذلـك يفسر عجزاً في الـدفاع عن البنيوية أصلاً بعد أن عاين سيول الإنتقادات التي وجهت إليها كمنهج ناهيك كنظرية ، بل ونظرية بديلة للنظرية المادية الجدلية التاريخية .

يقول الأستاذ الجابري [١٣] بصـدد حديثـه وكشفه عن المـدرسة الفلسفيـة في المغرب والأنـدلس بأنـه « يطمـح إلى رسم معالم رؤية جديدة للفكر النظري الإسلامي انطلاقاً من قراءة جديدة » . ويرى أن « تطبيق هذا المنهج والرؤية جعلنا ننظر إلى المدرسة الفلسفية التي عرفها الغرب الإسلامي على عهد الموحدين كمدرسة مستقلة تماماً عن المدرسة - أو المدارس - الفلسفية في المشرق . فلقد كان لكل واحدة منها منهجها الخاص ومفاهيمها الخاصة وإشكالياتها الخـاصة كـذلك لقد كانت المـدرسة الفلسفيـة في المشرق مـدرسة الفارابي وابن سينا بكيفيـة أخص تستوحي آراء الفلسفـة الدينيـة التي سادت في بعض المدارس السريانية القديمة خاصة مدرسة حران المتأثرة إلى حد بعيد بالأفلاطونية المحدثة . أما المدرسة الفلسفية في المغرب ؛ مدرسة ابن رشد خاصة فقد كانت متأثرة إلى حد كبير بالحـركة الإصـلاحية بـ بالثورة الثقافية التي قادها ابن تومرت والتي اتخذت شعاراً لهـا : ترك التقليد والعودة إلى الأصول . ومن هنا انصرفت المدرسة الفلسفية

المغرب إلى البحث عن الأصالة من خلال قراءة جديدة للأصول والفلسفة أرسطو بالذات .

إن الاتصال الظاهري بين المدرستين بوصفهما ينتميان إلى ما اصطلح على تسميته بالفلسفة الإسلامية لا ينبغي أن يخفي عنا انفصالاً أعمق بينهما . . . . . نحن نعتقد أنه كان هناك روحان ونظامان فكريان في تراثنا الثقافي : الروح السينوية والروح الرشدية ، وبكيفية أعم الفكر النظري في المشرق والفكر النظري في المغرب . وأنه داخل الاتصال الظاهري بينهما كان هناك انفصال نرفعه إلى درجة القطيعة الإبستمولوجية بين الاثنين ؛ قطيعة تمس في آن واحد المنهج والمفاهيم والإشكالية » .

وعن خصائص كل من المدرستين يقول الأستاذ الجابري (١٤) « لقد كان المشروع الفلسفي لدى ابن سينا يرمي إلى دمج الفكر الفلسفي اليوناني في بنية الفكر الديني الإسلامي بالإستعانه بما تبقى من بنية فكرية ثالثة هي الفكر الديني الفلسفي الذي ساد مدرسة حران .

أما بالنسبة لابن رشد فالأمر يختلف . إن مشروعه الفلسفي يقوم أساساً على الفصل بين الفلسفة والدين حتى يتأتى الحفاظ لكل منهما على هويته الخاصة . ويصبح في الإمكان رسم حدودها وتعيين مجال كل منهما من جهة ، والبرهنة من جهة أخرى على أنهما معاً يهدفان إلى نفس الهدف » .

وعن توظيفه مفهوم « القطيعة » في منهجه ومنظوره يقول (١٥) : « إن مصطلح القطيعة مجرد وسيلة تمكننا فيما نعتقد من فهم أشمل وتواصل أعمق مع الدينامية الداخلية لفكر أجدادنا » .

ولم يقتصر الأستاذ الجابري على القول بقطيعة إبستمولوجية في مجال الفكر الفلسفي بل سحب المفهوم على سائر الأجناس المعرفية الأخرى. يقول في هذا الصدد[١٦]. «لم يكن المغرب والأندلس يعانيان في تلك الفترة من تلك الكثرة الكاثرة التي عانى منها المجتمع الإسلامي في المشرق على عهد العباسيين. فلا تعدد في الجنسيات وإنما بربر وعرب جمع بينهما الإسلام من خلال مذهب واحد في الفقه والعقيدة. ولا تعدد في الثقافات فلقد اندثرت مع المرابطين بقايا المعتقدات السابقة على الإسلام أو الوافدة معه. أما مشكلة الخلافة فلقد كانت غير ذات موضوع. لقد انفصل المغرب والأندلس عن الخلافة الإسلامية مع قيام الدولة العباسية نفسها وبقي بعيداً عن تأثير الصراعات السياسية والمذهبية في المشرق».

وإذا كان يستفاد ضمناً من النص السابق أن القطيعة بين المشرق والمغرب لم تكن معرفية فحسب بل سياسية أيضاً فإن النص التالي يفصح عن ذلك حيث يقول الأستاذ الجابري[١٧]: «لقد جرت العادة على التمييز في العالم الإسلامي بين المشرق والمغرب. وهذا التمييز الذي يعود إلى الفتوحات الإسلامية الأولى يعكس واقعاً تاريخياً وثقافياً وسياسياً أكثر مما يعكس واقعاً جغرافياً محضاً».

وحين يستنتج الأستاذ الجابري استقلال وخصوصية تاريخ المغرب والأندلس يبرز أهمية العامل السياسي في القطيعة الإبستمولوجية بين المشرق والمغرب حيث يقول[١٨]: «إن الحركة الموحدية قد تحولت بتأثير عوامل سياسية إلى ثورة ثقافية ..... تعني الكف عن تقليد المشارقة والعمل على تشييد ثقافة أصيلة ومستقلة».

وبرغم إبرازه لخصوصية عصر الموحدين والانطلاق من هذه

الخصوصية إلى تبرير فكرة القطيعة يعترف بأن « تاريخ الموحدين ما زال في حاجة إلى بحث علمي شامل [19] » .

وبرغم غموض هذا العصر ـ كما يزعم ـ ينطلق منه لتأكيد فكرته عن القطيعة دون أن يفطن إلى أن ثورة ابن تومرت الثقافية ـ كما يذهب ـ قد ارتد عنها الموحدون . ومع ذلك يعتبر العصر وحدة تاريخية شاملة . يقول : « إن فلاسفة المغرب الذين يتكون منهم المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس قد عاشوا جميعاً الثورة الثقافية التي دشنها ابن تومرت والتي أتمها أو على الأقل تحرك في إطارها خلفاؤه من بعده »[20] .

إن جهل الأستاذ الجابري بعصر الموحدين يقابله جهل أخر بالمنهج الكفيل بإجلائه . وهو المنهج المادي الجدلي التاريخي [21] ومع ذلك لا يتورع عن وصم هذا المنهج الصحيح بالتبسيط والتعميم . يقول في هذا الصدد : « إن هذه المناهج أبعد ما تكون عن حقيقة الأمور . إنه الإتجاه التقليدي التبسيطي الذي يطغى عليه التعميم الفج »[22] .

وفي كتابه الأخير يستمر الأستاذ الجابري في تأكيد رؤيته السابقة عن « القطيعة » و« الخصوصية » مع مزيد من التنظير المتناقض مع المقولتين أصلاً .

يقول بصدد « الخصوصية [23] » في أسلوب تنظيري معقد :

« . . إنه سواء اعتبرنا الثقافة تضم مختلف الإنتاج المادي والروحي ومختلف أنماط السلوك الإجتماعي والأخلاقي ، او حصرناها في الإنتاج النظري وحده ؛ فهناك في جميع الأحوال معطيات تشكل أو تعبر عن الخصوصية الثقافية لهذا الشعب أو ذاك ، لهذه الأمة أو تلك . . . . وهذه الخصوصية تزداد أهميتها فيما نحن بصدده إذا نظرنا

إليها بوصفها نتاجاً تاريخياً يحمل عبر الزمن تصورات وآراء ومعتقدات وأيضاً طرائق في التفكير وأساليب الاستدلال قد لا تخلو هذه الأخرى من الخصوصية . بل إننا لا نبالغ إذا قلنا أن الجزء الأكبر من خصوصية الثقافة - اذا جاز تجزئة الخصوصية إلى أجزاء - إنما يرجع إلى التاريخ الخاص بهذه الثقافة » .

ومن الغريب أن يعتمد الأستاذ الجابري «التاريخية» لدعم منظوره البنيوي اللاتاريخي أصلاً . ونصوصه التالية توضح فهمه الخاطىء للتاريخ الإسلامي تأسيساً على محاولة فهم التاريخ العياني بمفهوم الزمان الفلسفي .

يرى الأستاذ الجابري أن الزمان السياسي والزمان الثقافي في المغرب يختلفان عن مثيليهما في المشرق . فالزمان السياسي في المشرق يراه انطلاقاً من استمرارية فكرة الخلافة الإسلامية وبالذات العباسية حتى بعد سقوطها في بغداد سنة ٦٥٦ هـ !! يقول [٢٤] : «الزمان السياسي والإديولوجي الواحد في الشرق يستمر إلى ما بعد سقوط الخلافة العباسية إلى عصور المماليك » . لكنه يرى خلافاً بين الزمان السياسي الإديولوجي في الشرق وبين الزمان الثقافي في الشرق إذ يقول [٢٥] : « إن الزمان الثقافي في الشرق واحد يشمل ما بعد عصر التدوين وما قبله » .

ويؤسس على ذلك اختلاف الزمانين السياسي الإديولوجي والثقافي في المغرب عنهما في المشرق . يقول [٢٦] : « أما في المغرب والأندلس فثمة زمن سياسي آخر مستقل عن الزمان السياسي العباسي في المشرق » . هذا في الوقت الذي يجعل فيه الزمانين السياسي والثقافي في المغرب متحدان ومتميزان انطلاقاً مع مقولة القطيعة

التاريخية والمعرفية بين المشرق والمغرب !! .

هذا عن خصوصية تاريخ المغرب . أما عن مفهوم « القطيعة» فقد أضاف إليه جديداً عما سبق في كتابه « نحن والتراث » . إذ أدخل ابن حزم ومذهبه الظاهري كمحور أساسي في منظومته عن المدرسة الفلسفية المغربية وجعله منهلاً للثورة التومرتية وأصلاً للفلسفة الرشدية . يقول في هذا الصدد [٢٧] . « إن ظهور ابن حزم ومذهبه الظاهري العقلاني النقدي جسم المشروع الإديولوجي للدولة الأموية في الأندلس والذي سيغدو أساسه الإبستمولوجي أساساً للثقافة الأندلسية مما سيعطي للفكر العربي في الأندلس خصوصية متميزة » . ويذهب إلى ما هو أبعد من الأندلس فيرى في فكر ابن حزم هو « الاساس الإبستمولوجي لمشروع ابن تومرت الإديولوجي الذي ناضل ابن حزم من أجله » [٢٨] على أساس أن ابن حزم « رفض العرفان الصوفي والعرفان الشيعي » [٢٩] وعبر عن تيار التجديد في المغرب والأندلس سواء في العقيدة أو في الشريعة أو في اللغة أو في الفلسفة [٣٠] ولا غرو إذ يجعل ابن باجه وابن طفيل وابن رشد يعبرون عن « خطاب ابن حزم ولكن على مستوى أغنى وأعمق » [٣١] .

وإذا كان قد جعل من ابن حزم رائداً للمدرسة المغربية فإنه أضاف إلى المدرسة المشرقية أبا حامد الغزالي . يقول [٣٢] في هذا الصدد « إذا نظرنا إلى التجربة الأندلسية المغربية من زاوية مظهر الخصوصية الذي يؤسسه غياب التزامن الثقافي على صعيد الوطن العربي (كذا !!) وجدنا أنفسنا أمام زمن ثقافي مستقل ومتميز يقطع تماماً مع الزمن الثقافي الذي كرسه ابن سينا وعمل الغزالي على ترسيمه وتعميمه » .

كما أضاف الأستاذ الجابري إلى « نسقه » المنظر الجديد اصطلاحات جديدة مثل إطلاق صيغة «الهرمسية »على البناء النظري المشرقي . كذا يضع صيغة «العقل المستقيل» التي تعبر عن طابع اللاعقلانية في المدرسة المشرقية في مقابل « العقل النقدي » المعبر عن الفلسفة المغربية .

تلك إذن هي النصوص التي تعبر عن توظيف الأستاذ / الجابري مقولة « القطيعة الإبستمولوجية » المستعارة من البنيوية . وقبل مناقشة الأخطاء المنهجية والأحكام المعتسفة في هذه النصوص ؛ من المفيد أن أوضح أن الأستاذ الجابري كان في مستهل حياته العلمية مادياً جدلياً تاريخياً . وبرغم نكوصه فإنه لم يستطع الفكاك من رؤيته السابقة يستعين بها في « الملمات » لتغطية عجز منهجه البنيوي . وسواء أكان ذلك عفواً أو بوعي فالثابت تواجد أصداء التحليل الماركسي في كتاباته الأخيرة . فضلاً عن تعويله عليه كاملاً في الكتابات الأولى . وإليكم القرائن .

يقول الأستاذ الجابري (٣٣) ؛ « إن الثقافة الموسوعية التي امتاز بها أجدادنا لا يمكن أن تدرس وتقوم بالشكل الصحيح إلا على أساس الفهم الموسوعي لكل جانب من جوانبها . . . إن هذه النظرة الكلية التي تربط الجزء في إطار الكل بالواقع االإجتماعي العام الذي يؤسسه ؛ هي وحدها الكفيلة بإمدادنا بصورة عن تراثنا » .

ويضيف (٣٤) « إن دراسة الفكر ما لم تنطلق من نظرة شمولية تربط الأجزاء بالكل الذي تنتمي إليه وتحاول أن تقيم ما يمكن إقامته من الروابط بين عالم الفكر وعالم الواقع » .

ويردف (٣٥) : « إن هذا الفهم الصحيح لا يتم إلا بالنظر إلى

الفكـر الإسلامي من منـظور عـربي إسـلامي أي في إطـار الحضـارة الإسلامية بوصفها كلا مترابط الأجزاء » .

وفي كتـابـه « نحن والتـراث » [٣٦] يقـول : « إن الفلسفـة في المجتمـع الإسلامي لم تكن مجـرد متعة فكـريـة بـل كـانت وبشكـل مكشوف مظهراً من مظاهر الصراع الاديولوجي الذي يعكس بشكل يكاد يكون مبـاشراً الصـراعات السيـاسية والإجتمـاعية داخـل هذا المجتمع » .

إن هذا النكوص الذي شارك الأستاذ الجابري فيه الكثيرون من المفكـرين العـرب مشـارقـه ومغـاربـه سـواء بسـواء لا يفسر إلا من زاويتـين : الأولى العجز عن تـطبيق الرؤيـة الماديـة والمنهـج الجـدلي التاريخي في دراسة التراث العربي الإسلامي لما يتطلبه ذلك من جهد كبير في معرفة أنماط الإنتاج ورصد البناء الطبقي والإحاطة بالتاريـخ العربي الإسلامي إحاطة واسعة ؛ وهو أمر ينوء به الدارس الواحد . وذلك باعتـراف بعض الناكصـين المنصفين من أمثـال « أدونيس » . والثانية انتهازية المواقف الفكرية خاصة في أوقات الأزمات التي تجعل من المفكرين « الضعاف » يلوذون « بـالتقية » خـوفاً أو طمعـاً أو هماً معاً [٣٧] .

ولسنا بصدد الدفاع عن « العلم الماركسـي » وبالذات النظرية المـاديـة في المعـرفـة في هـذا المجـال . وحسبـي الإشـارة إلى دراسـات [٣٨] لنا ولآخـرين أحـدهمـا مـرجـع مبسط [٣٩] للقـارىء العـادي والآخـر [٤٠] للمتخصصـين من أمثـال الأستـاذ الجـابـري وزمرته .

وما يعنينا هو محاولة الوقوف على مصادر منهج الأستاذ الجابـري

ورؤيته التي ضببت أحكامه . ففضلاً عن البنيوية التي عرضنا لها في صفحات سابقة ؛ نرى أن الأستاذ الجابري الذي لم يدخر وسعاً في التحامل رمزاً أو تصريحاً على مفكرين عرب مشارقه ماركسيين - من أمثال طيب تيزيني وحسين (٤١) مروة - شاء آن يتخذ منحي متفرداً فحواه ريادة التطبيق البنيوي على التراث الإسلامي .

وقد جره ذلك إلى الإنسياق - دون وعي فيما أرى - إلى الإتجاه المناقض الذي مثله عن جدارة المستشرقون الفرنسيون وغير الفرنسيين - من أمثال « جوتيه » « وبل » و« دوزي » و« هنري تيراس و « جب » - الذين عولوا على التفسيرات الطائفية والشعوبية والإقليمية (٤٢) . لم يجد الأستاذ الجابري مناصاً من اللجوء إليهم - وإن لم يشر إلى ذلك - نظراً لعجز منهجه البنيوي أصلاً عن الاضطلاع بمهمة التفسير والتنظير .

ولعله تأثر أيضاً بالفكرة الشائعة التي روج لها القائلون « بمركزية » الحضارة في أوروبا والتي قسمت العالم إلى شرقي روحاني وغربي عقلاني ، والتي رأت في ابن رشد فيلسوفاً غربياً . كذا بالفكرة القائلة بجدب العقلية السامية التي انساق إليها نفر من دارسي الفلسفة العرب المعاصرين .

كذلك لم يغب عن وعي الأستاذ الجابري تلك التفسيرات الخاطئة لفكر ابن خلدون التاريخي والتي أولته تأويلاً شعوبياً . يتضح ذلك من خلال تحليلاتة إبان إنجازه أطروحته عن « العصبية والدولة » (٤٣) ؛ إذ حمل على « إيف لاكوست » (٤٤) الذي أول آراء ابن خلدون عن العصبية تأويلاً مادياً جدلياً تاريخياً .

ولنبدأ بعد الوقوف على منطلقات الأستاذ الجابري النظرية في

مناقشة أطروحاته من خلال النصوص التي سبق إثباتها . ولسوف نعول أولاً على تبيان هشاشة منظومته من خلال التناقضات والمفارقات والإضطرابات التي احتوتها تلك النصوص . وبعد ذلك سنعرض لرؤيتنا الخاصة من أجل نفي « القطيعة » المزعومة وإثبات « التواصل » بين المشرق والمغرب سياسياً وحضارياً .

وبالنسبة للشق الأول من المناقشة لنا عدة ملاحظات هي :

(١) زيف دعواه عن تقديم « معالم جديدة للفكر النظري الإسلامي انطلاقاً من قراءة جديدة » . فلا نرى جدة ألبته في هذه المعالم التي لم تتجاوز التفسيرات التجزيئية الإقليمية والرؤية الإثنية التي كرستها المدرسة الفرنسية الإستعمارية . هذا فضلاً عن التعويل على مقولة « التأثر والتأثير » التي تعتسف رد الظواهر المعرفية إلى سوابق مماثلة في بيئات أخرى . لقد تبلورت المدرسة الفلسفية المشرقية في نظره حول ما أسماه « بالهرمسية الحرانية » المتأثرة بالغنوصية والعرفان الذي انطوت عليه الأفلاطونية المحدثة . وليس أدل على خطأ نعته الهرمسية باللاهوت من اعترافه نفسه بأنها أنطوت على أفكار ومعتقدات عقلانية « إذ عنت بالعلوم الكلدانية إلى جانب عنايتها بتيارات من الفلسفة اليونانية » (٤٥) . ولا أدل على تخبطه من اعترافه أيضاً بأن « معلوماتنا عن مدرسة حران لا تسعفنا كثيراً في موضوعنا » (٤٦) . والسؤال هو : كيف يبني منظومته « الجديدة » على معلومات مشكوك في صحتها ؟ . وإذا سوغنا مذهبه فإننا نتساءل أيضاً : ألم تصل الهرمسية إلى المغرب الإسلامي لتصبح ظاهرة عامة في العالم الإسلامي بمشرقه ومغربه ؟ إنه يقدم الإجابة

حين يعترف بأنها « اكتسحت ساحة الفكر شرقاً ثم غرباً في عصر الانحطاط » (٤٧) .

ألم يعترف أيضاً بأن « مسألة الموروث القديم » في الفكر الإسلامي عموماً ذات طبيعة متداخلة » نتيجة التداخل بين التيارات الفكرية في العصر الهللينستي بحيث لا يمكن الفصل بين ما ينتمي إلى الأفلاطونية المحدثة وما ينتمي إلى الهرمسية أو الفيثاغورية الجديدة أو الرواقية الجديدة أو المانوية ولا بين جميع ما ذكر وبين الغنوصية بمختلف تياراتها ؟ (٤٨) .وهل يخفى على الأستاذ الجابري حقيقة مسخ الموروث الهلليني كله بعد دمجه باللاهوت اليهودي - « فيلون » ومدرسته - ثم اللاهوت المسيحي - « كليمنت » و« أوريجين » السكندريين - وما يترتب على ذلك من أخطاء المترجمين لهذا التراث ومن تلاهم من متكلمة وفلاسفة الإسلام الذين استندوا إليه شرقاً وغرباً ؟ ألم يترتب على ذلك مشكلات وإشكاليات واجهها الدارسون - وعلى رأسهم الأستاذ الجابري - بصدد تحديد قاطع لمنظومات فلسفية متسقة لكافة فلاسفة الإسلام ؟ . وهل غاب عن ذهنه أخطاء ابن رشد نفسه في شرح أرسطو الذي أستمد منه شهرته ؟ وهل فاته أن تأثر فلاسفة الإسلام شرقاً وغرباً بأرسطو أو بأفلاطون لا يعكس اختلافاً عنصرياً ولا إقليمياً بقدر ما يعكس صراعاً إديولوجياً له أصوله الإجتماعية في العالم الإسلامي ، بحيث كان التيار العقلاني المادي ينحاز إلى أرسطو والتيار المثالي يستند إلى أفلاطون ؟ .

أما عن الزعم « بقراءة جديدة » فنرى أنها قراءة سطحية ضيقة

النظرة تقرأ النصوص من الداخل بمعزل عن الخارج الإجتماعي الذي افرزها . كان الأولى بالأستاذ الجابري أن يقرأ ابن سينا وابن رشد ذات القراءة الرائعة التي قرأ بها الفارابي ، ولو فعل لأمكنه تقديم تنظير متكامل بدلاً من القراءة البنيوية القادرة على « التفكيك » والعاجزة عن « التركيب » .

(٢) ما رأى الأستاذ الجابري في مقولته عن تأثير الأفلاطونية المحدثة في الفلسفة وبين جزمه بأن «أفلوطين في الواقع كان غائباً عن الفضاء الفلسفي في الإسلام»[٤٩] ؛وكيف يفسر هذا التناقض من ناحية والحكم الخاطىء الأخير الذي لا ينزلق إليه دارس مبتدىء للفلسفة ؛ الأمر يعزى إلى خطأ منهجي أساساً من حيث استباقه إلى نتيجة خاطئة هي « القطيعة » ومحاولة برهنتها بالحق أو بالباطل بما يسقط دعواه من أساسها ؟

(٣) كيف يمكن التوفيق بين ما ذهب إليه في كتابه « نحن والتراث » من أن المدرسة الفلسفية المشرقية « فارابيه سينوية » وبين ما ذكره في كتابه «تكوين العقل العربي»«بأنها» « فارابيه سينوية غزالية » ؛ وإذا كان يعترف بأن الفارابي وابن سينا فيلسوفين حقاً ؛ فهل يمكن اعتبار الغزالي عدو الفلسفة فيلسوفاً ؟ وإذا كانت هذه المدرسة هرمسية كما يذهب فما تفسير شهادته التي تشيد بالفارابي الذي « تجاوزت فلسفته الخطاب الكلامي السجالي والجدل السفسطي والأخذ بخطاب العقل الكوني والخطاب البرهاني[٥٠] ؟ . لقد أثبت أن الفارابي هو « أرسطو العرب » ليس فقط لأنه استعاد منطق أرسطو كاملاً واستوعبه تمام الإستيعاب واعياً بعمق لمركز الثقل فيه ، بل أيضاً لأنه رأى فيه

الـوسيلة التي يمكن بواسـطتها جعـل حد للفـوضى السـائـدة في عصره [٥١] » . كيف يمكن وضع الفارابي إذن في مستوى واحد مع الغزالي الأشعري المتصوف ؟ نفس السؤال ينسحب على ابن سينا صاحب كتـاب « القانـون » والملقب « بالشيـخ الرئيس » والذي اشتهر بتكريس الفلسفة لخدمة الـواقع [٥٢] شـأنه شـأن الفارابي . كيف يعتبره مسؤولاً عن انحطاط الفكر والفلسفـة في الإسلام ؟

(٤) أما عن المدرسة الفلسفية في المغرب فقد ربطها الأستاذ الجابري بالحركة الإصلاحية التومرتية التي لا أدري كيف اعتبرها « ثـورة ثقافية » ، وزعم أنها عولت على « قراءة جديدة للأصول وفلسفة أرسطو بالذات » !! .

وقد عالجنا موضوع « العقيدة الموحدية » [٥٣] وانتهينا إلى أن ابن تومرت درس على المشارقـة . ومن الشرق استمـد كافـة أصول مـذهبه « التـوفيقي » بـل « التلفيقي » بـين اتجـاهـات مـذهبيـة متعارضة ؛ خارجية واعتزالية وأشعرية وظاهرية وشيعية بـاطنية من أجـل أهداف سيـاسيـة في المحـل الأول . وهنـا تثـار عـدة أسئلة : كيف يعتبر الأستاذ الجـابري مـذهب ابن تومـرت ثورة ثقافية ؟ الثابت أن غالبية عقائد هذا المذهب كانت شيعية باطنية وأفكـارهم ـ حسب رأي الأستـاذ الجـابـري ـ كـانت هرمسيـة مشرقية ؛ فكيف أصبحت الهرمسية المشـرقية أسـاسـاً للمـدرسة المغربية الرشدية ؟

أين أرسطو في مذهب ابن تومرت ؟ وهل هذا كشف جديد أثبته الأستاذ الجابري ؟ وعلى أية مصادر اعتمد ؟ ألم يقرر نفسـه بأن

الحركة الموحدية لم يكشف بعد عن حقيقتها ؟ وإذا كان ابن رشد قد نهل من معين ابن تومرت فلماذا اضطهد في عصر الموحدين ؟ ولماذا اضطهد ابن باجة من قبل في عصر المرابطين ؟ وإذا كان ابن طفيل ينتمي أيضاً إلى التومرتية ؛ فلماذا لجأ إلى أسلوب الرمز خوفاً وتقية في عصر الثورة الثقافية الموحدية ؟ .

وهل استمرت هذه الثورة الثقافية في عصر الموحدين والتاريخ يثبت وقوع ردة على مذهب ابن تومرت في اواثل هذا العصر ؟ تلك أسئلة نشفق على الأستاذ الجابري أن يقدم عنها إجابات مقنعة .

(٥) أضاف الأستاذ الجابري في كتابه « تكوين العقل العربي » الغزالي إلى الفارابي وابن سينا لتأسيس المدرسة الفلسفية المشرقية . وأضاف أيضاً ابن حزم إلى ابن تومرت وابن رشد كعمد لمدرسة المغرب . والسؤال : لماذا التثليث بعد التثنية ؟ ألم يكن ابن حزم أقرب إلى الغزالي من ابن رشد ؟ لقد فاجأنا الأستاذ الجابري بأن ابن حزم كان « عقلانياً نقدياً » ودارسو الفلسفة المبتدئين يعلمون بداهة أنه كان أكثر نصية من مالك وابن حنبل . ولو أخذنا بحكم الأستاذ الجابري يثار سؤال مشكل هو : ألم يكن ابن حزم مجرد محيي للمذهب الظاهري في المغرب الذي وضع أصوله داوود الأصفهاني المشرقي ؟

(٦) إذا كان الأستاذ الجابري قد حكم على ابن سينا بأنه هرمسي غنوصي أفلوطيني فلماذا حكم عليه أيضاً بأنه « أدمج الفكر الديني الإسلامي في الفكر الفلسفي اليوناني » ؟

(٧) وإذا كان قد اعتمد القراءة البنيوية واستخدم مفهومها في

« القطيعة » منهجاً لفهم أشمل وتواصل أعمق لفكر أجدادنا « حسب قوله ؛ فكيف يمكن الاستناد إلى البنيوية في التنظير ؟ وكيف يمكن الانطلاق من « القطيعة » لتحقيق الشمولية والتواصل ؟ أمام هذا العجز المنهجي لم يجد الأستاذ الجابري مناصاً من العودة إلى التاريخ . لكنه اعتسفه ومسخه حين رأى في التاريخ شاهداً على تزكية الرؤية العنصرية ؛ فحاول دعم نسقه الهش بمقولة خاطئة هي الاختلاف الإثني بين المشرق والمغرب ، المشرق في نظره حافل بالصراع العنصري والمغرب ناعم بالتجانس !! . وليعلم الأستاذ الجابري أن الخريطة الإثنية في العالم الإسلامي واحدة وأن حالتي التجانس والصراع محكومتان في المشرق كما في المغرب بعوامل سوسيو ـ سياسية . وأن التجانس كان يتحقق في عصور الازدهار الاقتصادي التي سادتها البورجوازية بينما ينقلب إلى صراع قبلي وعنصري إبان العصور التي سادتها الاقطاعية .

فصراع العرب والبربر وصراع العرب أنفسهم ـ قيسية ويمنية ـ وصراع البربر أنفسهم ـ بتر وبرانس ـ ظواهر شهدها العالم الإسلامي بأسره وليست حكراً على المشرق دون بلاد المغرب والأندلس .

ونفس الشيء يقال عن ظاهرة الطائفية . لقد شهد الغرب الإسلامي كافة الفرق والنحل بل ومعظم الملل ذات الأصول المشرقية . بل إنها عبرت عن نفسها في المغرب بصورة أكثر حدة عما كان عليه الحال في المشرق وهو ما سوف نعود إليه فيما بعد .

وحسبنا أن نشير إلى عصري المرابطين والموحدين اللذين غصا بصراعات لاهوتية إسلامية ونصرانية ويهودية في المغرب والأندلس بشكل يفوق المشرق بحيث ينتفي الزعم بوجود اختلاف تاريخي إثني وعقيدي بين المشرق والمغرب وهو ما سوف نوضحه فيما بعد أيضاً .

(٨) زعم الأستاذ الجابري أن الفلسفة المغربية استندت ـ ضمن ما استندت ـ على « خميرة منطقية رياضية » والسؤال ألم يكن المشرق سباقاً ومتفوقاً على المغرب والأندلس في هذا الميدان ؟ إن مجرد رصد أمين لأعلام العلوم في الإسلام يثبت أن معظمهم كانوا من العجم بشهادة ابن خلدون . ألم يعترف الأستاذ الجابري بأن مرحلة التدوين وتصنيف العلوم جرت في المشرق ؟

(٩) ذهب الأستاذ الجابري إلى أن « هجوم الغزالي على الفارابي وابن سينا كونت إشكالية فلاسفة المغرب والأندلس » . وهنا يثار سؤال هام : إذا كان هذا الهجوم قد وقع ـ وقد وقع بالفعل ـ فلماذا ضم الأستاذ الجابري الغزالي إلى الفارابي وابن سينا ليشكلوا جميعاً عصب المدرسة المشرقية ؟ ألم يكن هجوم الغزالي على الفلسفة والفلاسفة عموماً مسلمين وغير مسلمين ، أم كان قاصراً على المشارقة فقط ؟

يعلم الأستاذ الجابري أن الغزالي مجد في المشرق والمغرب معاً من قبل النظم السنية المحافظة وعورض من لدن النظم الشيعية على وجه الخصوص . ألم يكتب عن « تهافت الفلاسفة » عموماً وعن « فضائح الباطنية والقرامطة » على نحوخاص؟وإذاكان الجابري يرى في الغزالي هرمسياً ؛ فما السر في تحامله على الباطنية

الهرمسيين أيضاً في نظره ؟

(١٠) مرة أخرى يعود الأستاذ الجابري إلى التاريخ معتسفاً ومستبيحاً حقائقه لدعم مقولته عن « القطيعة » حين قال بحدوث « تميز منذ الفتح بين المشرق والمغرب وأن هذا التميز كان تاريخياً أكثر منه جغرافياً !! » وليعلم الأستاذ الجابري أن العكس هو الصحيح . إذ أن الجغرافيين العرب اعتبروا المغرب ما هو غرب العاصمة سواء كانت المدينة أو دمشق أو بغداد (٥٤) ونسأل : هل يمكن أن يضم الأستاذ الجابري غربي العراق والشام ومصر وشبه الجزيرة العربية إلى خريطة بلاد المغرب كما تصورها ؟ !!

(١١) خطأ الحكم بزمان تاريخي وزمان ثقافي منفصلان ، كذا القول بانفصال الزمانين معاً في المشرق عنهما في المغرب . لقد أهدر الأستاذ الجابري قوانين التاريخ من خلال الأخذ بفكرة الزمان الوجودي الفلسفية التجريدية ليثبت مقولته عن « القطيعة » . ولسنا بصدد مناقشة تلك القضية ـ التي يحتاج بسطها إلى كتاب ـ ونكتفي بالتأكيد على وحدة الصيرورة التاريخية ووحدة الظواهر التاريخية كبديهيات مسلم بها وأن الثقافة ليس لها قوانينها الخاصة والمعزولة عن القوانين العامة للتاريخ . ولسوف نثبت ـ فيما بعد ـ أن الزمان التاريخي والثقافي في المشرق هو في المغرب وأن تاريخ المغرب جزء من التاريخ الإسلامي العام .

كذلك أخطأ الأستاذ الجابري حين قسم الزمان الثقافي « قسمة صنيزي » لا تستند إلى معالم بقدر ما تنطلق من وقائع . إن أطروحته عن تاريخ الفكر الإسلامي على أساس مرحلتين هما ما قبل « التدوين » وما بعده تختزل وتنتهك المراحل المتعددة في نشأة

وتطور الفكر الإسلامي الذي مر بمراحل متعددة بعد التدوين تجاري وتوازي مراحل تطور التاريخ الإسلامي العام وهو ما سنثبته بعد قليل .

(١٢) أما عن زعمه بوجود خصائص مميزة للمدرسة المغربية عن نقيضتها المشرقية فنسأل الأستاذ الجابري : هل كان الفكر المشرقي لا عقلانياً صرفاً بينما المغربي عقلاني قح ؟ وإذا جاز التسليم بذلك ـ وهو ما أثبتت خطأه دراسات طيب تيزيني وحسين مروة عن عقلانية بل ومادية معظم الفكر الفلسفي المشرقي ـ فما تفسير ذيوع الإتجاهات الهرمسية والصوفية في المغرب ؟ ألم يتأثر ابن طفيل بابن سينا كما ذهب الأستاذ الجابري نفسه (٥٥) ؟ وما تفسيره لحركة ابن مسرة التي ـ حسب قوله ـ روجت لأطروحات هرمسية ؟ (٥٦) لماذا تغافل عن تأثير ابن عربي وابن برجان وابن العريف في الغرب الإسلامي وهم الذين ـ حسب قوله (٥٧) ـ « شكلوا مدرسة كانت تدرس المبادىء الخفية والتعاليم الرمزية من عهد ابن مسرة » ؟ . ألم يقضي الحموديون الشيعة على الخلافة الأموية في الأندلس ؟ ثم ماذا عن جهود المريدين ـ الذين امتزج فكرهم الشيعي بالتصوف ـ في الثورة على المرابطين وتمهيد الأمر للموحدين ؟ لقد أثبتنا أن مذهب ابن تومرت ـ الذي استمدت منه المدرسة الفلسفية المغربية فكرها ـ حسب قول الأستاذ الجابري ـ كان في جوهره شيعياً باطنياً . بل أثبتنا أن حركته السياسية كانت نتيجة تنسيق بين الإسماعيلية في المغرب والأندلس والمشرق (٥٨) ما رأى الأستاذ الجابري في تلك الآراء التي تقلب رؤيته رأساً على عقب ؟

هل غاب عنه نجاح الدعوة الفاطمية الإسماعيلية أصلا في المغرب قبل أن تظهر دولتهم في المشرق ؟ ألم تكن جماعة « إخوان الصفا » وهي الواجهة الفكرية للباطنية ـ جماعة مشرقية انتشرت أفكارها في المغرب الإسلامي أيضاً ؟ .

لقد أعترف الأستاذ الجابري ـ أخيراً ـ بتأثير « حضور الهرمسية وعقلها المستقيل في الثقافة العربية الإسلامية في المشرق والمغرب على السواء [٥٩] » بل انتهى إلى إسقاطها المدرسة الفلسفية المغربية في النهاية . أو ليس ذلك دليلاً على الإعتراف الضمني بأن مقولته عن « القطيعة » محض خرافه ؟

تلك التساؤلات التي طرحناها من خلال التناقضات والمفارقات في كتابات الأستاذ الجابري ليست أكثر من مجرد شواهد تنم عن هشاشة ـ إن لم يكن سذاجة ـ نسقه الفكري الذي زعم جدته . ولا أقل من إثبات تصورنا للعلاقة بين المشرق والمغرب بما يفيد « الاتصال » « والاستمرارية » و« السيولة » وليس « القطيعة » و« الخصوصية » .

وأنوه بأن هذا التصور قد أثبتناه من خلال دراسات [٦٠] نظرية وبرهنة عيانية تطبيقية [٦١] الأمر الذي يدعونا إلى الاكتفاء بذكر المعالم الأساسية دون دخول في التفصيلات .

ولما كانت طبيعة الموضوع هي التي تفرض منهج تناوله ـ حسب ما يرى ميشيل فوكو ـ نرى أن المنهج المناسب هو المنهج السوسيو ـ تاريخي الذي يجمع بين القدرة على التحقيق والتفسير في آن .

ومن المفيد أن أستهل العرض بنص بالغ الأهمية أورده « إيف ـ

لاكوست » (٦٢) يقول فيه : « كان الغرب الإسلامي وثيق الصلة بالمشرق حتى القرن السادس عشر إقتصادياً وثقافياً . ولم يكن بمثابة هامش بعيد عن العالم الإسلامي ، كما لم يكن ضرباً من « غرب أقصى » متخلف لأن افريقيا الشمالية على العكس كانت تمثل مركزاً أساسياً في المبادلات التجارية للعالم المتوسطي والشرق الأوسط . وهي تملك عاملاً قد يكون حاسماً لتطور الحضارة الإسلامية . . . كان المغرب يراقب طوال ستة قرون طريق ذهب السودان . وخلال مدة طويلة من العصر الوسيط كان الذهب هو المورد الأهم بالنسبة لتجار الشرق . . . . ومن أجل الحصول عليه كان التجار أولاً يصدرون لإفريقيا الشمالية كل أنواع البضائع . وهذا الواقع الأساسي بالنسبة لتاريخ المغرب كان في الغالب الأعم مهملاً من قبل المؤرخين المعاصرين فقد كان اهتمامهم محصوراً بذكر المصلحة القبلية وثروة الحكام الخاصة والعاطفة الدينية أو مجابهة أنماط حياة متخلفة للتعرف على تاريخ شمالي إفريقيا الذي يقدمونه في الغالب بمثابة حوادث متعاقبة بدون آفاق » . . . . « إن تجارة الذهب بمثابة خيط موجه حقيقي لتاريخ شمالي افريقيا في القرون الوسطى وبمثابة المحرك لتطور المغرب في العصر الوسيط » (٦٣) .

ونحن نضيف إلى ما ذكره لاكوست أن تجارة المغرب مع السودان عبر الصحراء أمدت العالم الإسلامي - برمته - بأهم سلعتين اقتصاديتين في العصر الوسيط هما الذهب والرقيق الأسود بينما قامت الأندلس بإمداده بالرقيق الأبيض . يقول ابن خرداذبة (٦٤) أن « جميع ما هو على ظهر الأرض من الرقيق إنما هو من جلب أهل الأندلس » . ومعلوم أهمية الذهب والرقيق في اقتصاديات العصور الوسطى ؛

فالذهب كان يكفل احتياطياً يرجح كفة العالم الإسلامي في علاقاته التجارية مع « دار الحرب » على الرغم من أن صادراته كانت أقل من وارداته . والرقيق الأسود كان يشكل عصب الإنتاج في النشاط الإقتصادي وخاصة الزراعي . إذا أدركنا ذلك أدركنا أهمية دور الغرب الإسلامي في التاريخ الإسلامي العام في المشرق والمغرب حسب رأي موريس لومبار [٦٥] .

وإذا كانت دراسة التجارة في العالم الإسلامي تشكل مفتاحاً لفهم تاريخه ؛ فإن دراسة « وضعية الأرض » تشكل مفتاحاً آخر ؛ على أساس أن هذا التاريخ في جوهره صراع بين البورجوازية والإقطاع . ولقد سبق أن أثبتنا أن دراسة العاملين معاً أفضت إلى نتيجتين على جانب من الأهمية ؛ الأولى هي وحدة التطور في العالم الإسلامي بمشرقه ومغربه . والثانية إعادة تحقيب هذا التاريخ لا على أساس الإقليمية أو الإثنية أو المذهبية بل وفق استقراء معلمي سوسيو- إقتصادي [٦٦] . لقد أثبت الرصد أيضاً أن ازدهار الحياة الفكرية كانت رهينة بالحقب التي سادتها البورجوازية بينما ارتهن انحطاطها بالعصور التي سادتها الإقطاعية في المشرق والمغرب على السواء . كما أن قطيعة سياسية لم تقع بين المشرق والمغرب . إذ كان المغرب في عصر الولاة تابعاً للخلافتين الأموية ثم العباسية . وفي عصر الإستقلال عبر عن ظاهرة عامة سادت المشرق والمغرب أيضاً . بل إن معظم الدول التي استقلت في الغرب الإسلامي تأسست بزعامات مشرقية أو على الأقل وفق إديولوجيات وافدة من الشرق . فلما انتهى عصر الاستقلال في المغرب جرى توحيد معظم أقاليمه على يد الفاطميين المشارقة . وبرغم كون الدولتين المرابطية والموحدية

مغربيتين خالصتين من حيث العصبية الحاكمة إلا أن أسسها الإديولوجية كانت مشرقية . بل أثبتنا أن قيامها كان مرتبطاً بسياسات عامة جرى نسجها في المشرق .

وهذا يقود إلى تأكيد حقيقة السيولة والتواصل الفكري لا « القطيعة » كما ذهب الأستاذ الجابري . وحسبنا أن نشير إلى أن العلاقات الإقتصادية المتواصلة والمستمرة بين المشرق والمغرب قد مهدت لذلك . فلم يحل الخلاف السياسي ولا الإختلاف المذهبي ولا البعد الجغرافي دون سيولة الأفكار بين المشرق والمغرب . يشهد على ذلك « الطرق المفتوحة » براً وبحراً والتي كانت تغص دوماً بقوافل وسفن التجار وجموع الحجاج وطلاب العلم . وهذا يفسر لماذا كانت الخريطة المذهبية في المغرب هي هي في المشرق .

وحسبنا أن بلاد المغرب وفد إليها الخوارج والمعتزلة والمرجئة والشيعة من الشرق . كما أن معظم المذاهب الفقهية المشرقية انتشرت في المغرب والأندلس . صحيح أن هذه النحل والفرق والمذاهب قد تأثرت في بيئتها المغربية بمعطيات المكان ؛ لكن هذا التأثير ينسحب عليها كذلك في أقاليم المشرق المختلفة . وفي كل الأحوال لم تكن « الخصوصية » تجب القواعد العامة ؛ بل إن حضارة العالم الإسلامي بأسره يمكن أن تندرج تحت مقولة « التنوع في إطار الوحدة » .

وتنطبق القاعدة على سائر العلوم والفنون والآداب التي سبق إليها المشرق ثم وفدت إلى المغرب والأندلس ليسهم المغاربة بدور في إثرائها ؛ دونما إلزام للحكم بأن المغاربة كانوا عالة على المشارقة أو أن المغاربة قد نحوا بالحضارة الإسلامية نحوا مستقلاً له خصوصيته .

لقد كان المعين واحداً في كل الأحوال ؛ أصولاً عربية إسلامية وتأثيرات موروثة عن الحضارات الكلاسيكية ، ثم تمثل وهضم وإضافة . يستوي في ذلك المشرق والمغرب سواء بسواء . وإذا كان ثمة تباين واختلاف فالأصول واحدة والتنوع إثراء للفكر الإسلامي عموماً لادخل في ذلك لعوامل جغرافية أو إثنية أو غيرهما . وإذا ما تعلق الأمر بالمناهج والرؤى وطبيعة الإشكاليات فإنها لا تشذ عن ذات القاعدة ؛ خاصة اذا ما أدركنا أن الفكر والمنهج شيء واحد [٦٧] .

واذا جاز لنا التعويل على الإثنولوجيا التي استند إليها الأستاذ الجابري لتبرير مقولته عن « القطيعة » فلا أقل من التذكير بما ذهب إليه دارس أوروبي للفلسفة [٦٨] الإسلامية من أن « العنصرين العربي والبربري عموماً قد تفرعا من جنس واحد في العصر الحجري المتأخر » . وإذا جاز الأخذ بقاعدة المعطيات البيئية العقيدية فإن المغرب والمشرق يستويان في النهل من الهرمسيه التي ظهرت في المغرب بصورة أكثر حدة عنها في المشرق . يقول « دي لاسيي » [٦٩] «برغم انتشار الإسلام بين البربر فلا تزال فيه أفكار دينية مما قبل الإسلام . فتقديس الأولياء والتوسل إلى أضرحتهم مسخ للإسلام يظهر في صورة ليست مخالفة للمعتقدات في آسيا كالحلول والتناسخ » . أما الأندلس « فكان أهله ينظرون إلى المشرق دائماً في تلمس الهدي الديني . وقد قبلوا الحديث والفقه والتشريع في صورته المشرقية . . . بل تفوقوا على المشارقة في الميل إلى الفلسفة المتزمتة والمحافظة الشديدة [٧٠] » ؛ بدليل أن مذهب أبي داوود الظاهري المشرقي الذي رفض في المشرق أحياه ابن حزم ليسود الأندلس والمغرب .

وما ذكره الأستاذ الجابري عن خصوصية أنساق ابن باجه وابن

تومرت وابن طفيل وابن رشد عن أنساق فلاسفة المشرق إلى حد القول « بالقطيعة » ؛ فأمر مشكوك فيه « اذا ما علمنا أن مشروع بن باجة كان استمراراً لعمل الفارابي » « كذا لم يسلم ابن باجة من التأثر بالأفلاطونية المحدثة » (٧١) .

أما ابن تومرت الذي جعله الأستاذ الجابري صاحب مذهب أحدث « ثورة ثقافية » فكان « مزاجاً غريباً بين المتعصب والعالم » . وإبان وجوده في المشرق « أخذ عن الغزالي ونقل تعاليمه إلى المغرب » (٧٢) . ولم يكن عصر الموحدين « إلا مرادفاً للتعصب والاضطهاد الديني » (٧٣) . أما ابن طفيل « فكانت تعاليمه في عمومها مطابقة لتعاليم ابن باجة لكن العنصر الصوفي أوضح عنده » (٧٤) . أما ابن رشد الذي أعتبره الأستاذ الجابري عقل الثورة الثقافية الموحدية « فقد اتهمه أبو يوسف المنصور الموحدي بالإلحاد » (٧٥) . ولم يحز شهرته لا في المشرق ولا في المغرب الإسلاميين بقدر « شهرته عند اليهود وعند الإسكولائيين اللاتين » (٧٦) . أما عن الفكر الإسلامي في المغرب بعد ابن رشد « فقد ساده ابن عربي وابن سبعين وكلاهما صوفي بشكل أو بآخر » (٧٧) .

تلك ردود أولية عرضناها في عجالة لدحض مقولتي الأستاذ الجابري عن « خصوصية المدرسة المغربية الفلسفية » و« القطيعة » بينها وبين المدرسة الفلسفية المشرقية . ولا يتسع مجال هذه الدراسة لتقديم صورة أوفى عن الفلسفة الإسلامية عموماً من خلال نظرتنا « التوحيدية » التي تعول على « الاستمرارية » و« السيولة » و« التواصل » في الفكر الإسلامي بين المشرق والمغرب . ونعد بإنجاز

تلك النظرة في المجلد الثاني من الجزء الثاني من مشروعنا عن « سوسيو لوجيا الفكر الإسلامي » في القريب العاجل .

ولا أقل من اختتام هذه الدراسة بإثبات ما سبق إثباته في دراسة سابقة نقتبس منها « إن سيولة الفكر الإسلامي في أرجاء العالم الإسلامي شرقاً وغرباً حقيقة انتهينا إليها . وليس الحال كما ذهب البعض من أمثال هاملتون جب بأن الأوضاع الثقافية في الغرب تختلف عنها في الشرق أو ما ذهب إليه كلود كاهن من أن دور الغرب الإسلامي اقتصر على هضم ما أورد من الشرق . وتعزى تلك الأحكام وأمثالها إلى عدم إلمام أصحابها بأحوال الغرب الإسلامي عموماً من ناحية واعتقادهم الخاطىء بأن النهضة الفكرية كانت مرتبطة بإحياء التراث الكلاسيكي من ناحية أخرى .

وقد اعترف بعض هؤلاء الدارسين بقصور في معلوماتهم عن الفكر الإسلامي في المغرب والأندلس . والصواب ما ذهب إليه بعض المنصفين من أنه لا توجد فروق فكرية جوهرية تذكر بين المشرق والمغرب لأن المغرب يدخل ضمن وحدة ثقافية تشمل العالم الإسلامي برمته . . » والسؤال : هل يراجع المفكر العربي الإسلامي الكبير محمد عابد الجابري أفكاره ؛ بل منهجه ورؤيته قبل أن ينزلق إلى المزيد من السقوط وهو بصدد تتمة مشروعه الفكري الطموح ؟

الهوامش

(١) ذلك هو الدكتور لويس عوض المفكر المصري المعروف .

(٢) راجع نص حوار مع كاتب الدراسة في مجلة « أنوال » الثقافية التي تصدر في المغرب عدد ٢٨ يوليو ١٩٨٤ ، رقم ١٢٩ .

(٣) ولعل مما ساعد على ذلك وقوفه على ظاهرة الإنحطاط الفكري في المشرق العربي المعاصر .

(٤) يشاركه في ذلك عبد الله العروي الذي حاول في كتابه عن « تاريخ المغرب » أن يتصدى لمقولات الاستشراق الفرنسي ، لكنه استسلم في النهاية للاستشراق الفرنسي الجديد .

(٥) أنجز أطروحته تحت إشراف الأستاذ الجابري لدكتوراه السلك الثالث عن « فلسفة المعرفة عند باشلار » .

(٦) راجع : الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر ، القاهرة ١٩٨٦ ، ص ٧٤ ، ٧٥ .

(٧) نفسه ص ٧٤ .

(٨) راجع : مقدمة كتابنا « سوسيولوجيا الفكر الإسلامي » حـ ١ الدار البيضاء ١٩٨٠ .

(٩) عن مزيد من التفصيلات ، راجع : يمنى العيد : في معرفة النص ، بيروت ١٩٨٣ ص ٣٧ وما بعدها .

(١٠) انظر : حسن عبد الحميد : التفسير الإبستمولوجي لنشأة العلم مجلة عالم الفكر ، مجلد ١٧ ، عدد ٣ ، ١٩٨٦ ، ص ١٣٤ - ١٣٥ .

(١١) نفسه ص ١٣٦ .

(١٢) نفسه ص ١٣٧ .

(١٣) محمد عابد الجابري : نحن والتراث ، الدار البيضاء ١٩٨٠ ، ص ٢٣١ ، ص ٢٣٢ .

(١٤) نفسه ص ٢٣٣ .
(١٥) نفسه ص ٢٤٣ .
(١٦) نفسه ص ٢٦٢ ـ ٢٦٣ .
(١٧) نفسه ص ٢٧٨ .
(١٨) نفسه ص ٢٨٨ .
(١٩) نفسه ص ٢٨٨ .
(٢٠) نفسه ص ٢٨٨ .
(٢١) نفسه ص ٢٨٩ .
(٢٢) تكوين العقل العربي ، بيروت ١٩٨٤ .
(٢٣) نفسه ص ٢١٣ .
(٢٤) نفسه ص ٢٩٥ .
(٢٥) نفسه ص ٢٩٦ .
(٢٦) نفسه ص ٢٩٧ .
(٢٧) نفسه ص ٣٠١ ـ ٣٠٢ .
(٢٨) نفسه ص ٣١١ .
(٢٩) نفسه ص ٣٠٨ .
(٣٠) نفسه ص ٣١٣ .
(٣١) نفسه ص ٣١٦ .
(٣٢) نفسه ص ٣٢٣ .
(٣٣) راجع : دراسته عن الفارابي في مجلة دراسات فلسفية عدد / ١ سنة ٧٦ ، ١٩٧٧ ص ٣٤ .
(٣٤) نفسه ص ٣٥ .
(٣٥) نفسه ص ٣٥ .
(٣٦) ص ١٩٢ .
(٣٧) راجع في هذا الصدد : دراستنا المعنونة « أدلجة التراث » في العدد ٣٣ نوفمبر سنة ١٩٨٧ من مجلة أدب ونقد . ص ١٢ وما بعدها .
(٣٨) راجع : مقدمة كتابنا : سوسيولوجيا الفكر الإسلامي ص ٥ وما بعدها .
(٣٩) راجع : أفانا سييف : أسس الفلسفة الماركسية .
(٤٠) راجع : جارودي : النظرية المادية في المعرفة .

(٤١) فطن إلى ذلك الأستاذ / محمود العالم في كتابه « الوعي والوعي الزائف » ص ٧٤ .
(٤٢) عن هذه التفسيرات راجع : كتابنا « قضايا في التاريخ الإسلامي » الدار البيضاء ١٩٨١ ، ص ١٠١ وما بعدها ، سوسيولوجيا الفكر الإسلامي حـ ١ ص ١٢ وما بعدها .
(٤٣) ط . الدار البيضاء ١٩٧١ ص ٣٧٨ وما وبعدها .
(٤٤) راجع كتابه : العلامة ابن خلدون ـ الترجمة العربية ـ بيروت ١٩٨٢ ص ١٦ ـ ٤١ .
(٤٥) تكوين العقل العربي ص ١٦٣ ، ١٦٤ .
(٤٦) نفسه ص ١٦٤ .
(٤٧) نفسه ص ١٦٥ .
(٤٨) نفسه ص ١٨٦ .
(٤٩) نفسه ص ١٦٥ .
(٥٠) نفسه ص ٢٤١ .
(٥١) نفسه ص ٢٤٢ .
(٥٢) محمود العالم : الوعي والوعي الزائف ص ٧٦ .
(٥٣) راجع دراستنا : « مذهب ابن تومرت بين الوحدة الإديولوجية والتوحيد السياسي » .
(٥٤) راجع في هذا الصدد : عبد الكريم بيصعيني : الصراع الأموي الفاطمي في المغرب الأقصى ، رسالة ماجستير : مخطوطة ص ٢٧ ـ ٢٩ .
(٥٥) راجع : تكوين العقل العربي ، ص ١٥٦ .
(٥٦) نفسه ص ٣٢٣ .
(٥٧) نفسه ص ٣٢٤ .
(٥٨) راجع : دراستنا عن : مذهب ابن تومرت ـ بين الوحدة الإديولوجية والتوحيد السياسي .
(٥٩) تكوين العقل العربي ، ص ٣٢٥ .
(٦٠) راجع : مقدمة كتابنا : مغربيات .

(٦١) راجع : كتبنا : الأغالبه - الخوارج في بلاد المغرب - سوسيولوجيا الفكر الإسلامي - مقالات في الفكر والتاريخ - فكرة التاريخ بين الإسلام والماركسية - جذور الطائفية في العالم العربي .
(٦٢) العلامة ابن خلدون ص ٢٠ .
(٦٣) نفسه ص ٢١ .
(٦٤) المسالك والممالك ، ليدن ١٨٨٩ ، ص ١٥٣ .
(٦٥) راجع : سوسيولوجيا الفكر الإسلامي حـ ٢ الدار البيضاء ١٩٨١ ص ١٩٣ .
(٦٦) راجع : سوسيولوجيا الفكر الإسلامي حـ ١ ص ٣٣ ، ٣٤ .
(٦٧) حسن عبد الحميد : التفسير الإبستمولوجي للعلم ص ١٥٨ .
(٦٨) راجع : أوليري دي لاسي : الفكر العربي ومكانه في التاريخ - الترجمة العربية - القاهرة ١٩٦١ ص ٢٣٤ ، ٢٣٥ .
(٦٩) نفسه ص ٢٣٦ .
(٧٠) نفسه ص ٢٣٩ .
(٧١) نفسه ص ٢٥١ .
(٧٢) نفسه ص ٢٥٣ .
(٧٣) نفسه ص ٢٥٦ .
(٧٤) نفسه ص ٢٥٧ .
(٧٥) نفسه ص ٢٥٨ .
(٧٦) نفسه ص ٢٦١ .
(٧٧) نفسه ص ٢٦٦

مذهب ابن تومرت
من الوحدة الايديولوجية إلى التوحيد السياسي

تمثل الدعوة الموحدية التي صاغها المهدي بن تومرت ذروة النضج الإيديولوجي إذا ما قيست بالدعوات السابقة التي شهدها الغرب الإسلامي . وحسبها ما حققت من أهداف سياسية لعل من أهمها « توحيد » بلاد المغارب فضلاً عن الأندلس تحت نظام مغربي قح وبزعامة مغربية صرفة للمرة الأولى في تاريخ المغرب الإسلامي .

ومرد ذلك ـ فيما نرى ـ إلى « المصالحة » المذهبية التي تضمنتها الصيغة « الموحدية » بين كافة المذاهب والنحل التي توخت أهدافاً سياسية والتي لم يقدر لها أكثر من إقامة دول إقليمية لم تنج في توحيد التراب المغربي ؛ فكانت لذلك ـ فيما نرى ـ تجارب تعبر عن « المراهقة السياسية » إن صح التعبير .

ومن هنا تبرز التجربة الموحدية إديولوجياً وسياسياً لتنفرد ـ دون

غيرها ـ بميزات خاصة بفضلها أمكن تحقيق الوفاق العقيدي والقضاء على الهرطقات والمذاهب المتطرفة برغم تحقيق طابعها « التوفيقي » أو « التلفيقي » فيما يرى البعض . وقد أهل هذا « التجانس » العقيدي ـ بالإضافة إلى الطابع الأمازيغي في صياغة الدعوة وتبني « مشروعها » السياسي ـ لإتمام الوحدة السياسية ووضع حد للفوضى والتشرذم ، فضلاً عن طرد الخطر النورماني من إفريقية و« تحجيم » الخطر النصراني في الأندلس . فإذا أضيف إلى ذلك النتائج الحضارية وأهمها إعادة سيولة النشاط التجاري بين الشرق والغرب وبين الشمال والجنوب ، كذا إتمام « تعريب » البربر ؛ أدركنا المكانة الخاصة والفريدة التي تبوأتها التجربة الموحدية في تاريخ الغرب الإسلامي بلا منازع .

ومهمة هذه الورقة تتحدد انطلاقاً من وفرة مصادر التاريخ الموحدي خاصة بعد ازدهار مدرسة التاريخ المغربي والأندلسي في ظل الموحدين ، كذا وفرة الدراسات الحديثة عن التجربة الموحدية سياسياً وحضارياً . وبرغم ذلك تخلو هذه الدراسات من تناول موضوعي لطبيعة الدعوة الموحدية وتفسير نجاحاتها السياسية والحضارية . ومرد ذلك ـ فيما نرى ـ إلى إلغاز عقيدة الموحدين التي تضمنت آراءاً ورؤى جرى اقتباسها من معظم المذاهب والنحل التي شهدها الغرب الإسلامي . بل وجمعها بين الأصنداد خاصة بين آراء أهل السنة ونظريات الشيعة على تعددها وتنوعها وتناقضها في غالب الأحيان . هذه واحدة . أما الأخرى فتكمن في تغافل ـ إن لم يكن غفلة ـ الدارسين إلى ما شهده مسرح التاريخ الإسلامي العام من صراعات إديولوجية كانت تغطية لصراعات إجتماعية كما سنبين في حينه .

وأخيراً القصور المنهجي المتمثل في الفصل بين العقائد ـ التي أهتم دارسو الفكر ببحثها ـ وبين حركة التاريخ السياسي التي انصرف المؤرخون لرصدها .

إنطلاقاً من هذه السلبيات تتصدى « الورقة » لتجاوزها وفق منهج قوامه ما يلي :

أولاً : الإفادة من المادة المصدرية الوفيرة والثرية التي تتعلق بالتجربة الموحدية والتي لم تقرأ بعد قراءة علمية رصينة .

ثانياً : التعويل على الربط بين الإديولوجيا والواقع العياني التاريخي ؛ أي الجمع بين الرأي والفعل خصوصاً وأن الحركات السياسية المعبرة عن واقع « سوسيو ـ اقتصادي » في تواريخ الإسلام بله في تواريخ العصور الوسطى عموماً كانت تستمد دعواتها من الدين .

ثالثاً : توسيع دائرة البحث والنظر لتشمل العالم الإسلامي بأسره إبان الحقبة الزمنية لموضوع الدراسة ؛ بله الاسترشاد بالتراكمات المعرفية والتاريخية في الغرب الإسلامي خصوصاً والشرق بوجه عام قبيل العصر الموحدي .

رابعاً : تتبع رحلة ابن تومرت في المغرب والأندلس ودول المشرق بهدف الوقوف على ينابيع الأفكار التي نهل منها قبل صياغة مذهبه . وقد استوجب ذلك معرفة شيوخه والوقوف على منطلقاتهم الفكرية بل وانتماءاتهم الطبقية فضلاً عن ميولهم السياسية .

خامساً : تحليل نسقه الفكري تحليلاً دقيقاً وتفكيك منظومته في محاولة

لرد آرائه إلى المذاهب الأخرى وخاصة ما تعاقب منها في تاريخ الغرب الإسلامي .

سادساً : إعادة تركيب الحقائق ـ بعد تحقيقها ـ من أجل وضع نسقه الفكري في إطاره الصحيح ، مسترشدين في ذلك بالبعد السياسي للحركة الذي يشكل حجر الزاوية في صياغة المذهب الموحدي .

سابعاً : تفسير المعطيات والنتائج في ضوء رؤيتنا الصراعية الشمولية التي طالما ألححنا عليها واعتمدناها في دراسات سابقة .

ثامناً : طرح حصاد الدراسة ـ الذي نعتقد في جدته ـ للبحث والمناقشة .

نستهل الدراسة بعرض موجز للما وراء المذهبي المغربي منذ انتشر الإسلام في بلاد المغارب إلى نهاية القرن الخامس الهجري ومدى حظه من النجاح والفشل في تحقيق غاياته البعيدة ؛ وهي بالأساس « وحدة التراب المغربي » .

وفي هذا الصدد نقرر أن انتشار الإسلام في بلاد المغرب جاء متأخراً وكان متعذراً بسبب استغراق الفتوحات الإسلامية ما ينيف على سبعين عاماً . وما ترتب على ذلك من مزالق عثرت وعسرت أسلمة المغاربة وتعريبهم من ناحية [1] وتأخر « الاسهامات » المغربية المذهبية عن مثيلتها في الشرق بل وقوف المغاربة موقف « المتلقي الحذر » لما يرد من الشرق من ناحية أخرى .

كذا نلمح إلى طبيعة الفتوحات الأموية التي اتخذت شكل « الغزو » بدلاً من « الجهاد » وما أسفر عن ذلك من ارتباط المنظور

العقيدي للمغاربة بالمنظور السياسي والإجتماعي وهو ما نصطلح عليه باسم « أدلجة » العقائد أو « سوسيولوجيا الدين » . وهذا يفسر إخفاق مذهب الخوارج في الشرق ونجاحه في بلاد المغرب باعتباره « إديولوجية » ثورية ذات مضمون إجتماعي ديمقراطي [٢] .

وعلى الرغم من انتشار مذهب الخوارج بين البربر في سائر بقاع المغرب إلا أنه لم ينجح في تحقيق وحدة مغربية سياسية . وأقصى ما أنجزه تأسيس دول ثلاث لم تعمر طويلاً [٣] . وهذا راجع - فيما نرى - إلى الافلاس الإديولوجي حيث تفشي الخلاف والصراع بين الإباضية والصفرية من ناحية ، وتحول الفكر السياسي الخارجي عن مبدأ الشورى والإختيار إلى مبدأ النص والتوريث من ناحية أخرى . هذا بالإضافة إلى كون مؤسسي الدولتين المدرارية والرستمية ينتميان إلى أصول من غير البربر . كل هذا يفسر لماذا اندثر المذهب الخارجي من سائر بلاد المغرب باستثناء جيوب مغلقة في جبل نفوسه ووادي الميزاب .

أما مذهب المعتزلة فقد سبق أن أثبتنا في دراسات [٤] سابقه تعويله على دعوة سياسية قدر لها أن تنتشر في بعض نواحي إفريقية والمغربين الأوسط والأقصى . وما يعنينا فشل هذه الدعوة في تأسيس كيانات سياسية اعتزالية قحه . وتفسير ذلك كامن في وعورة وإلغاز عقائدها التي تميل إلى التفلسف بما لا يتلاءم مع إسلام المغاربة السني المالكي النصي من ناحية واندماج دعوتهم في الدعوة الزيدية الشيعية من ناحية أخرى . إذ أسهموا بدور في إقامة دولة الأدراسة بالمغرب الأقصى سنة ١٧٢ هـ .

وهذا يقود إلى الحديث عن تجربة التشيع في بلاد المغرب سواء

أكان زيدياً معتدلاً أو إسماعيلياً متطرفاً . فبرغم استناد دولة الأدارسة إلى زعامة علوية - إدريس بن عبد الله - إلا أن الدولة لم يقدر لها التوسع والإنتشار بل ما لبثت أن تمزقت في عهد إمامها الثالث محمد بن إدريس حتى أجهز عليها الشيعة الفواطم . ونحن نعزو ذلك بالدرجة الأولى إلى كون الأسرة الحاكمة من غير البربر على الرغم من تعاطف المغاربة مع آل البيت .

وبالمثل نفسر عدم إنتشار المذهب الزيدي رغم اعتداله بين المغاربة إلى إحجامهم عن العقائد الشيعية المعقده . وحسبنا أن الأدارسة أنفسهم لم يحرصوا على نشر مذهبهم لذات السبب وسمحوا بأن تجري المعاملات في دولتهم وفق المذهب المالكي [٥] .

أما عن الشيعة الإسماعيلية ؛ فقد وفدت دعوتهم إلى بلاد المغرب ونجحت في توحيد المغرب الأدنى وإفريقية وبعض نواحي المغربين الأوسط والأقصى . لكنهم عجزوا عن إتمام وحدة المغرب كاملة لعدة أسباب ؛ منها إلغاز معتقداتهم وفساد دعاتهم فضلاً عن سياستهم الإقتصادية الجائرة [٦] ، وأخيراً تعويلهم على الانسحاب إلى مصر من أجل التوسع في الشرق ؛ خصوصاً بعد أن اندلعت المقاومة الأمازيغية على اختلاف فصائلها ومذاهبها ضد الفاطميين . وهذا يفسر انقراض المذهب الإسماعيلي وامتحان أتباعه في عهد الزيريين .

أما عن المذهب السني ؛ فقد أقبل المغاربة على مذهب الإمام مالك لأسباب وقف عليها ابن خلدون وغيره . وبرغم ذلك لم يقدر للمالكية من دور سياسي إلا فيما يتعلق بمعارضة الدول السابقة ذات الإديولوجيات المغايرة . ونحن لا نوافق الرأي القائل برد أسباب عدم

تـأسيسهم دولاً مغربيـة إلى حض الإمام مـالك أتبـاعة عـلى « عـدم التقرب من السلطان » . دليلنا على ذلك اتخاذ المرابطين مذهب مالك إديولوجية نجحت في تأسيس دولة ضمت المغربـين الأوسط والأقصى فضلاً عن الأندلس .

لكن هذه الدولة شاخت في عنفوانها وذلك بالرغم من استنادها إلى داعية وحكام من البـربر . ويـرجع سقـوطها من ثم إلى أسبـاب أخرى سبق شرحها في دراسة سابقة (٧) . وما يعنينا منهـا غلو فقهاء المالكية إلى حد خروجهم عن تعاليم مالك نفسه فضـلاً عن إغفالهم الأصول ـ القرآن والسنة ـ وتشبثهم بالفروع ؛ وما تلى ذلك من إثارة أصحاب المذاهب الأخرى (٨) .

إن آفـة الغلو والتطرف التي فشت في المغـرب بشكـل يستـرعي الإنتباه قرينة موضوعية على إفلاس التجارب الإديولوجية السـابقة . وقد تجلى ذلك في تطرف خوارج المغرب وخاصة الصفرية فيـما عرف بمـذهب « بورغـواطة » الـذي تأثـر بالمعـطيـات الإقليميـة ومـال إلى الغلو (٩) . كما تطرفت عقائد الشيعة وكثر أدعيـاء النبوة كما هو الحال بالنسبة لحميم المتنبي (١٠) . كذا تفاقم الغلاة من الشيعة البجلية في بلاد السوس الذين كانوا لا يرون الحق إلا في مذهبهم بما أخـرجهم عن المذهب الشيعي نفسه (١١) .

إن ظهور هذه الحركات المتطرفة كان تعبيراً عن الخـواء المذهبي الـذي كان نتيجـة لحالـة الفوضى السيـاسية .والكـساد الإقتصـادي والتناحر الإجتماعي الذي ران على بلاد المغرب إبان عصر « الفوضى الزناتية » .

هكذا اقترن الإفلاس الإديولوجي بالإفلاس السياسي وتعقدت مشكلات بلاد المغرب بحيث دعت الضرورةإلى دعـوة جديـدة تقيم دولة جديـدة تقدم حلولاً لمشكـلات المغرب التي تفـاقمت في عصور المذاهب السابقة والكيانات السياسيـة السابقـة أيضاً . لم يكن هـذا الحـل إلا موضـوع الدراسـة وهو مـذهب ابن تـومـرت ذو الـطابـع التوحيدي أديولوجياً وسياسياً .

نقـرر ابتـداء أن تفـاقـم المشكـلات السيـاسيـة والإقتصـاديـة والإجتماعية وخواء الإديولـوجيات المـذهبية في المغـرب ، فضلاً عن تعرض الغرب الإسلامي لأخطار « دار الحرب » ـ النورمان في صقلية والإسبان في الأندلس ـ كان تعبيراً عن شيوع ذات الظواهر بعينها في الشرق الإسلامي أيضاً على إثر نجاح الحركة الصليبية في إقامة ممالك أربع في بلاد الشام .

وقد سبق لنا أن قارنا بين نشوء وتدهور وسقوط دولة المرابطين في الغرب الإسلامي وبين مثيلتها الإمبراطورية السجلوقية (١٢) بما يغني عن اللجاح . وما يعنينا هو إثبـات وحدة الصيـرورة التاريخيـة للعالم الإسلامي بأسره بما يدحض المزاعم التي تفترض قطيعة إبستمولوجية بين المشرق والمغرب نتيجة القطيعة السياسية . وحسبنـا أن نثبت في هـذا المقام بـأن قطيعـة سياسيـة لم تقع وأن تفشي ظـاهـرة الإقـطاع العسكري في العالم الإسـلامي بأسـره هي التي أفرزت إمبـراطوريتي السلاجقة والمرابطين . وحسبنا أن قيامهما معاً كان نتيجة للصراع بين البورجوازيـة والإقطاع وأن حسم الصـراع لصالـح الإقطاع عـلى يد البدو العسكر السني يمثل قاسماً مشتركاً بين كل من الإمبـراطوريتين . ونحن نطرح للبحث دور الغزالي المنظر لهذين النـظامين السلجـوقي

والمرابطي إلى حد الإفتاء « بجواز إمامة العسكر المتغلب » . كما كان همزة الوصل بين بغداد ومراكش .

وإذا كان من أهم أسباب ضعف وأنهيار السلاجقة في الشرق دور الحركة الإسماعيلية المعبرة عن موقف القوى البورجوازية ؛ فإن انهيار وسقوط المرابطين يعزي إلى دور الموحدين الذين ارتكنت إديولوجيتهم على كثير من آراء وأفكار الإسماعيلية ؛ مع الأخذ في الإعتبار بالمعطيات المغربية الإديولوجية . ولسوف نعود في نهاية المطاف ـ بعد دراسة الدعوة الموحدية واتصال صاحبها بدعاة الباطنية ـ للكشف عن مزيد مما يلقي الضوء على هذه الفكرة التي أحسب أنها مبتكرة .

إن تتبع أصل ابن تومرت ونشأته ورحلته عبر المغرب والأندلس والشرق ، واستقصاء الهويات المذهبية لشيوخه قمين بالكشف عن المذهب الذي صاغه . والهدف السياسي الذي توخاه . كما يلقي بعض الضوء على طبيعة الصراع الدائر في العالم الإسلامي بين النصية السلفية وبين الليبرالية العقلانية أو إن شئت بين الإقطاع والبورجوازية .

أما عن أصله ونسبه فقضية اختلف الدارسون بصددها ؛ وما يعنينا أنه بربري من هرغة المصمودية كما ذهب ابن خلدون (١٣) ـ وهو حجة في أنساب البربر ـ تأسيساً على « أن الرئاسة لا تكون على قوم في غير أهل جلدتهم » . أما عن عمله فقد كان تاجراً . وإذا ما علمنا أن عبد المؤمن بن علي ساعده الأيمن كان من قبيلة « كومية » إحدى بطون بني فاتن من البربر البتر وأنه كان تاجراً ووالده حرفي يصنع الفخار (١٤) ، وأن مصموده والبربر البتر تعرضوا لعسف المرابطين ؛

أدركنا تأثير الوضع الإجتماعي والطبقي في اتجاه قائدي الحركة الموحدية الإديولوجي والسياسي في إطار الصراع بين البورجوازية والإقطاع .

لقد درس محمد بن تومرت بالمغرب القرآن وعلومه والحديث والفقه وعلوم اللسان والأدب (١٥) .

ونعلم أنه رحل إلى الأندلس لدراسة علم الكلام الذي صادر عليه المرابطون في المغرب . وهناك التقى بجماعات المريدين الذين تمحور فكرهم في المزج بين التشيع والتصوف . ومعلوم أن حركة المريدين كانت تعارض المرابطين ؛ إذ أن فكرهم كان حصاد النشاط البورجوازي التجاري الذي ازدهر في المرية . ومعلوم أيضاً أن التصوف والتشيع قد اندمجا في الشرق بحيث قامت « مصالحة توفيقية » بين سائر فرق المعارضة تحت تأثير تسلط المذهب الأشعري ؛ مذهب السلاجقة . ولقد لعب التصوف دوراً محورياً في هذا الصدد (١٦) . ولسوف يكون لذلك تأثيره على ابن تومرت حين صاغ مذهب الموحدين .

ثم رحل ابن تومرت إلى الشرق (١٧) فزار مصر والشام وأخذ عن شيوخها . والثابت أن تأثيرات الإسماعيلية كانت أشد تكثيفاً في هذين المصرين اللذين جمعتهما الدولة الفاطمية . كما نعلم أن دعاة الإسماعيلية طفقوا يروجون للمذهب بعد سقوط الفاطميين ، وامتدت دعوتهم إلى سائر أقاليم الشرق والغرب الإسلاميين يدعون من جديد للمهدي المنتظر . وقد لعبت رسائل إخوان الصفا التي وصلت الأندلس دوراً ممهداً في هذا الصدد بين النخبات المثقفة . وإنتهى المطاف بابن تومرت إلى بغداد حيث أمعن في تلقي أصول

الفقه وأصول الـدين (علم الكلام) عـلى شيوخ من أمثـال ابي بكر الشـاشي وعلي بن المبـارك . ويذهب الـدارسـون إلى أنهما كـانـا من الشافعية . ونحن نؤكد كونهما على المذهب الإسماعيلي تـأسيساً عـلى كشف معرفي جديد فحواه انخراط الإسماعيلية في المذهب الشافعي من باب التقية والستر (١٨) . وقيل أن ابن تومرت قد التقي بالغزالي ودرس عليه رغم نفي بعض الدارسين . لكننا لا نجد غضاضـة في إثبات الواقعة خاصة وأن الغزالي قد غير موقفه إزاء المرابطين الذين لم يتورعوا عن حرق كتبه في الغرب الإسلامي وخاصة كتاب « الاحياء » الذي صب فيه الغزالي جام غضبه على المـرابطين والفقهـاء المالكيـة سواء بسواء (١٩) . وإذا ما علمنا أن الغزالي في أواخر أيامه قـد تخلى عن خدمة السلاجقة وأنـه مزج بـين الأشعريـة والتصوف ومـال إلى التفلسف ؛ أدركنا كيف عول ابن تـومرت عـلى « آلية التـوفيق » في طرح مذهبه بالقدر الذي يحقق أهدافه السياسية .

ولسـوف نلاحظ مصـداق ذلك في اعتمـاده آراء سنية أشعـريـة وظاهرية محافظة إلى جانب أخرى شيعية واعتزالية وخارجية .

ونحن في غنى عن سرد قصة رحلته من المشرق إلى المغـرب إلا بالقدر الذي يكشف عن هذا الهدف السياسي الـذي من أجله صاغ مذهبه . إذ نعلم أنـه مر بمصر وتـونس وقسنطينـة وبجايـة وتلمسان وفـاس ومـراكش وأغمـات حتى وصـل إلى تنملل . وفي كـل تلك البلدان كان يجهر بدعوته التي لا يشك أحد الباحثين (٢٠) النابهين في أنها كانت تستهدف العالم الإسلامي بأسره . ونجد ما يؤيـد ذلك في المصادر (٢١) التي تذهب إلى أنه لم يعدم أنصـاراً في مصر ذاتها كـانوا يتشبثون بدعوته رغم ضراوة المد السني إبان الحكم الأيوبي .

كانت دعوة ابن تومرت ـ كما ذكرنا ـ تستهدف غايات سياسية كبرى . ولعل من أهم القرائن في هذا الصدد ؛ الإعداد الدعائي والعسكري والتنظيمي الباهر الذي لا نشك في اقتباسه عن الإسماعيلية في الشرق . وهذا يدحض آراء بعض الدارسين الذين قصروا هدف الدعوة على الاحتساب عن طريق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . وفي ذات الوقت يؤيد رأي أحد الباحثين المغاربة النابهين (٢٢) في أن الدعوة كانت « أشبه بالحزب السياسي أو التنظيم الثوري الذي يدفعه الطمع في السيطرة على الحكم إلى النقمة على الأوضاع والتخطيط لمحاربتها وتقويمها » . ويسوق في هذا الصدد عدداً من القرائن هي :

أولاً : إنطواء الدعوة على تنظيم فكري نخبوي للعمل المذهبي وآخر جماهيري للعمل المسلح (٢٣) .

ثانياً : جمع ابن تومرت في دعوته بين اللسانين العربي والبربري .

ثالثاً : طرح فكرتي « المهدوية والوصية إدراكاً لحقيقة تعاطف المغاربة مع آل البيت ووجود متشيعين كانوا ينتظرون عودة المهدي .

رابعاً : إستخدام أساليب الدجل والشعوذة إلى جانب العنف والقسوة .

ونجد مصداق ذلك فيما ذكره البيذق (٢٤) بأن « البشير كان يخرج المنافقين والخبثاء من الموحدين حتى أمتاز الخبيث من الطيب . ورأى الناس الحق عياناً وازداد الذين آمنوا إيماناً وذاق الظالمون النار فظنوا أنهم موافقوها وما لهم عنها من محيض » .

وفي نفس المعنى تؤكد الروايات أن أصحاب المهدي لم يتورعوا عن الإثخان في الخصوم و« خاصة السوقة الذين كانوا يعلقونهم على أبواب المدن » .

ومن جانبنا يمكن أن نسوق قرائن جديدة تضيء البعد السياسي للدعوة لعل من أهمها ما يلي : ـ

أولاً : إشاعة ابن تومرت نسبته إلى آل البيت وبالذات إلى الحسن بن علي بن أبي طالب ؛ اذ ورد في إحدى رسائله إلى المرابطين « . . . . من محمد بن عبد الله القرشي الهاشمي الحسن الفاطمي » (٢٥) ، في ذات الوقت الذي أخفى فيه تشيعه على العوام (٢٦) . وهو في ذلك قد تشبه فيما نرى بالأدارسة .

ثانياً : تبديل أسماء كبار رجاله إلى أسماء الراشدين من الخلفاء وخاصة أبي بكر الصديق وعمر (٢٧) . وهو في ذلك يحتذي المذهب الزيدي بما يفيد في كسب ولاء الشيعة والسنة في آن . وهي نفس السياسة التي أتبعها الأدارسة من قبل .

أما عن مذهب ابن تومرت فقد اختلفت الآراء بصدده ، يذكر ابن خلدون (٢٧) أن قوام عقيدة الموحدين هي الأشعرية ؛ « إذ لقي ابن تومرت أئمة الأشعرية من أهل السنة وأخذ عنهم واستحسن طريقتهم في الإنتصار للعقائد السلفية والذب عنها بالحجج العقلية » .

ويضيف باحث معاصر (٢٩) أن مذهب ابن تومرت « مزيج من الأشعرية ومبادىء الشيعة الإمامية » . ويرى ثالث (٣٠) بأن المذهب « توفيق بين تعاليم السنة وأفكار المتكلمة والفلاسفة » .

ونحن نرى أن صيغة ابن تومرت توفيق بين كل ما ذكره السابقون بالإضافة إلى مذاهب أخرى لم تعدم أنصاراً في المغرب مثل المذهب الظاهري والاعتزال ومذهب الخوارج .

حجتنا في ذلك قراءة أصول المذهب في كتابه « أعز ما يطلب » في محاولة لردها إلى المذاهب المختلفة التي أشرنا إليها .

فبالنسبة لتأثيرات أهل السنة فقد تجلت في المذهبين الأشعري والظاهري ؛ إذ أخذ ابن تومرت عن الأشعرية اراءهم في إثبات الصفات (٣١) ، كذا الرجوع إلى القرآن والسنة وإجماع الصحابة . وفي ذلك محاولة لإظهار زيف المالكية الذين عولوا فقط على الفروع . ولعله تأثر في هذا الصدد بالغزالي الذي تذكر المصادر (٣٢) أنه نصحه بعدم التعويل على رأي المعتزلة في تلك القضية لأسباب سياسية فحواها أن المغاربة يميلون إلى النصية .

وربما كان إلحاح ابن تومرت على إثبات الصفات مجاراة للمذهب الظاهري الذي يرى أن « أسماء الله الحسنى لا يجوز فيها أي قياس أو اشتقاق أو اصطلاح (٣٣) » . كما أنه بذلك يرضى قطاعاً عريضاً من المالكية يمكنه من كسب ولائهم بدلاً من المرابطين . وفي ذلك دلالة على ضآلة الجوانب الإعتقادية عند ابن تومرت بالقياس إلى الأهداف السياسية .

وبرغم مجاراته للمذهب الظاهري فيما يتعلق بقضية الصفات حيث قال أن « أسماء الباري سبحانه موقوفة على ذاته ، لا يسمى إلا بما سمي به نفسه في كتابه أو على لسان نبيه » (٣٤) . إلا أنه خالف الظاهرية في اعتماده العقل للبرهنة على وجود الله . يقول ابن تومرت « . . . العقل يعلم وجود الباري سبحانه والضرورة ما لا يتطرق إليه

الشك ولا يمكن العاقل دفعه »[٣٥] .

وبرغم اعتماده العقل في التدليل على وجود الباري ؛ فقد أنكر حرية الإرادة عند الإنسان مردداً في ذلك أقوال الجبرية ؛ إلى حد القول بالخوارق والمعجزات على أساس « أن العقل ليس له في الشرع مدخل »[٣٦] .

هكذا لم يأخذ ابن تومرت من مذاهب أهل السنة إلا ما يتعلق بالقشور وبالقدر الذي يخدم دعوته سياسياً .

أما عن جوهر مبادىء المذهب فقد اقتبسه ابن تومرت من مذاهب قوى المعارضة سواء أكانوا معتزلة أو خوارج أو شيعة ؛ الأمر الذي يؤكد أن دعوته كانت رد فعل فكري وسياسي وإجتماعي لهيمنة السلفية النصية الإقطاعية العسكرية كما أشرنا سلفاً وكما سنوضح فيما بعد .

فقد جرت مصالحات مذهبية بين قوى المعارضة بحيث اقتربت أفكارها تحت تأثير الضربات التي حلت بها على يد النظم العسكرية السنية[٣٧] ، لقد تواءمت أفكار فرق الخوارج مع بعضها البعض ، كذا مع الإعتزال . ومعلوم أن الوفاق بين المعتزلة والشيعة عموماً والزيدية على نحو خاص قد عقد منذ القرن الثالث الهجري .

ولا غرو ؛ إذ ينهل ابن تومرت من معين الإعتزال سواء في محاربة « التشبيه والتجسيم » ، أو في قضيتي« العدل والتوحيد » بما يخدم أغراضه الدعائية لكسب معتزلة المغرب لدعوته من ناحية والإفادة من « عقلانيتهم » في محاربة خصومه « النصيين » من ناحية أخرى ، وهذا يحدونا إلى رفض دعاوي بعض الدارسين[٣٨] الذين ذهبوا ـ خطأ ـ

إلى انقراض المعتزلة من المغرب بعد سقوط الأدارسة . إذ ثبت وجود جماعات منهم بالمغرب الأقصى خصوصاً في ظل المرابطين برغم ما حل بهم من بطش واضطهاد [٣٩] . كما أثبت المراكشي [٤٠] أن فكرة « التوحيد » عند ابن تومرت كانت تستهدف استرضاء جمهور المعتزلة في المغرب . وليس أدل على ذلك من تبجيله للعقل إذ قال : « . . . . أفي الله شك فاطر السموات والأرض ؛ أخبر تعالى أن فاطر السموات والأرض ليس في وجوده شك . وما انتفى عنه الشك وجب كونه معلوماً . فثبت بهذا أن الباري سبحانه يعلم بضرورة العقل » [٤١] .

وعن الخوارج أخذ ابن تومرت أهم مبادئهم الثورية وهو « الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر » . كذلك أخذ عنهم أساليب العنف والبطش في معاملة الخصوم .

أما عن مذاهب الشيعة ؛ فقد نهل منها ابن تومرت جوهر عقيدته ؛ الأمر الذي حدا بألفردبل [٤٢] إلى الجزم بأن عقيدة ابن تومرت « تعد مذهباً شيعياً حقاً » ومع ما ينطوي عليه هذا الرأي من غلو ؛ إذ نجد ابن تومرت يروي أحاديث عن السيدة عائشة [٤٣] ؛ إلا أنه بالغ الدلالة على أن التشيع كان المصدر الأساسي للعقيدة الموحدية . إذ اعتمد ابن تومرت فكرة « العصمة » التي لا نجد لها نظيراً في المذاهب الأخرى . يقول في هذ الصدد » « . . . أنا محمد بن عبد الله بن تومرت الإمام المعصوم ، وأنا مهدي آخر الزمان » [٤٤] . وهذا يدحض رأى أحد الدارسين بأن التشيع الإسماعيلي لم يصل إلى المغرب الأقصى . وحتى لو صح ذلك فإن ابن تومرت تلقف الفكرة إبان رحلته بالأندلس حيث كان دعاة الإسماعيلية من أمثال قاسم بن سيار القرطبي يروجون لمذهبهم .

كـذا إبان زيـارته مصر والشـام والعراق حيث كـان نشـاط الـدعـاة الإسماعيلين أكثر بروزاً . وعلى كل حال فإن اعتبار ابن تومرت نفسه « إمـاماً معصـوماً » كـان سياسـة منـه لإحكـام الـدعـوة السيـاسيـة لشخصه [٤٥] .

وبالمثل كان قوله « بالمهدوية » يبرز الجانب الإجتمـاعي لدعـوته خاصة وأن الفكرة قد راجت بالمغرب الأقصى وبالذات إقليم السوس مـوطن الشيعة البجلية . . ومعلوم أن « المهدويـة » شكلت قـاسـماً مشتركاً في سائر المذاهب ذات الدعوات السياسية .

قصارى القول ـ أن مذهب ابن تومرت نهل من سائـر المذاهب والنحل سواء مـا وجد منهـا بالمغـرب أو الأندلس أو المشـرق ، وأنها كـانت صيغة « تـوفيقية » « تـوحيديـة » عـلى الصعيـد الإديـولـوجي والصعيد السياسي ؛ بحيث استهدفت ـ في التحليل الأخير ـ القضاء عـلى الاختـلافـات المـذهبيـة عن طـريق « إرضـاء أصحـاب الآراء والمذاهب المختلفة » [٤٦] ، تمهيـداً لمشروعـه السياسي الـطموح في توحيد الغرب الإسلامي كذا الشرق الإسلامي إن استطاع إلى ذلك سبيلاً .

وهذا يقودنا أخيراً إلى ما سبق ذكره عن كون دعوة ابن تـومرت نتاج صراع « سوسيو ـ سياسي » غمر العـالم الإسلامي بـأسره . وإذ أثبتنـا سلفـاً غلبـة المـد السني تعبيـراً عن انتصـار القـوي البـدويــة الطرفدارية الإقطاعية العسكرية ممثلة في الإمبراطـوريتين السلجـوقية والمرابطية ؛ فإننا نؤكد أن التجربة الموحدية عبرت عن موقف القوى البورجوازية كرد فعل لتسلط نقيضها .

وإذ أثبتنـا أن المذهب الشيعي الإسمـاعيلي شكـل جوهـر عقيدة

الموحدين بالإضافة إلى مذاهب المعارضة الأخرى من خارجية واعتزالية وزيدية ؛ نستطيع أن نجزم الآن بأن انهيار وسقوط السلاحقة والمرابطين قد تم بفعل تأثيرات الدعوةالإسماعيلية والدعوات الأخرى التي نهلت منها في الغرب الإسلامي كحركة المريدين في الأندلس وحركة الموحدين في المغرب .

ويمكن أن نسوق عدداً من البراهين والأدلة على صدق رؤيتنا التي نزعم جدتها وابتكارها ؛ على النحو التالي :

أولاً : أن ابن تومرت اتصل بالمريدين في الأندلس ودعاهم إلى الاستئساد في مقاومة المرابطين ـ كما أن المريدين كانوا وثيقي الصلة بابن تومرت بعد عودته من المشرق وبدء دعوته بالمغرب واستنجدوا به بعد أن ظفر بالمرابطين وقوض حكمهم في بلاد المغرب .

ثانياً : أن ابن تومرت كان على صلة بالباطنية الإسماعيلية في الشرق ، فقد وجدوا فيه بذرة صالحة لنشر دعوتهم في الغرب الإسلامي الذي كان لا يخلو من دعاتهم « كما ذهبت بحق إحدى الدارسات » (٤٧) .

ثالثاً : يؤكد ذلك جزم ابن عربي (٤٨) بأن دعاة الإسماعيلية كانوا ينصبون شباكهم لاصطياد القادمين من المغرب والأندلس لاحتوائهم وتسخيرهم في الدعوة لمذهبهم في الغرب الإسلامي ، وإنه أفلت من هذه الشباك إبان رحلته إلى الشرق .

رابعاً : أن ابن تومرت كان رجل سياسة قبل أن يكون رجل دين .

وأنه سخر الدعوة لا للاصلاح والتجديد بقدر تحقيق مشروع سياسي طموح . وأنه كان بوسعه أن يجد ضالته الفكريـة في علماء الأندلس إنما رحل إلى الشرق لإحكام وإعداد مخـططه السياسي الذي نسج خيوطه من قبل في الأندلس مع شيـوخ المـريدين كـابن برجـان . ولم يتورع عن الاتصـال بـالإمـام الغزالي للإفادة من نصائحـه وارشاداتـه لإضرام الثـورة ضد المرابطين في المغرب والأندلس [٤٩] .

خامساً : أن المـريدين في الأنـدلس عبروا عن القـوى البورجـوازية التجارية التي سلبها المرابطون دورها خاصة بعد الإستيلاء على المريـة ، كما كـانت مصمودة في المغـرب الأقصى تعاني نفس المصير بعد سيطرة المرابطين على سلجماسة وتارودانت وتـأسيس مـراكش لتستقـطب دورهمـا في التجـارة عبـر الصحراء [٥٠] . ومن ثم شكلت المصالح الإقتصادية جوهر اصطدام البورجوازية المغربية والأنـدلسية بـدولة المـرابطين الإقطاعية العسكرية . ولعل فيما سبق تبيانه من الوقوف على الانتماء الطبقي لابن تومرت وعبـد المؤمن بن علي مـا يؤكد صدق رؤيتنا .

سادساً : لعل في موقف ابن تومرت من أهل الذمة ما يضيف قـرينة جديدة إلى مـا سبق ، إذ عرف عنـه اضطهـادهم باستثنـاء الذين « ربطتهم به صلاة تجارية وخاصة اليهود » [٥١] .

سـابعاً : ان استهـداف المهـدي بن تـومـرت بـلاد المشـرق وقيـامـه بـالاحتساب في مصر وإفـريقية ـ وهمـا خارجتـان عن نفوذ المـرابطين ـ مـا يلقي أضواء عـلى أن حـركتـه لم تستهـدف

المرابطين فحسب بل كانت ترنو إلى ما عداها من دول الشرق . وهو أمر يؤكد شمولية الصراع بين البورجوازية والإقطاع ليشمل العالم الإسلامي بأسره . وقد أورد المراكشي (٥٢) نصاً هاماً في هذا الصدد خاطب فيه المهدي أصحابه بقوله « لا يوجد على وجه الأرض من يؤمن إيمانكم ، أنتم العصابة المعنيون بقوله عليه السلام : لا تزال طائفة بالمغرب ظاهرين على الحق ولا يضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله . أنتم الذين يفتح الله بهم فارس والروم ولا يزال الأمر فيكم إلى قيام الساعة » .

وبالمثل نثبت شهادة ابن جبير الرحالة - وهو اسماعيلي باطني - حيث يقول : « لا إسلام إلا ببلاد المغرب ؛ لأنهم على جادة واضحة لا نبيات لها (انحرافات) . وما سوى ذلك مما بهذه الجهات المشرقية فأهواء وبدع وفرق ضالة وشيع إلا من عصم الله عز وجل . كما أنه لا عدل ولا دين على وجهه إلا عند الموحدين » .

على كل حال - أسفرت الدعوة الموحدية عن دولة إمبراطورية حققت وحدة المغرب الترابية لأول مرة بزعامات مغربية قحة . كما استطاعت أن تطرد النورمان من سواحل إفريقية ، وأن تتصدى للخطر النصراني في الأندلس ، وأن تضمها إلى بلاد المغارب . ناهيك عما ترتب على التوحيد السياسي من ازدهار اقتصادي وتجانس اجتماعي وتقدم فكري وإتمام لأسلمة الأمازيغ وتعريب بلاد المغارب .

لقد كانت التجربة الموحدية - بحق - إديولوجياً وسياسياً

وحضارياً صفحة مشرقة ليس فقط في تاريخ الغرب الإسلامي بل أيضاً في التاريخ الإسلامي العام . وكان انهيارها وسقوطها تعبيراً عن غلبة الإقطاعية المرتجعة المسؤولة عن انهيار الحضارة الإسلامية في الشرق والغرب على السواء .

الـهـوامش

(١) راجع :

Marcais . W . Comment L'afrique du nord à ete
Arabisé . Annales de L'institut d'etudes
Orientde . annee ,1938 , Tome 4 . p .3 .

(٢) Muir ,W : The caliphate ,its rise , decline and Fall , Beirut ,1936 .
p .4017.

(٣) راجع : محمود اسماعيل : الخوارج في بلاد المغرب . القاهرة ١٩٨٦ ص ١٠٩ - ١٨٣ ، مغربيات - دراسات جديدة ، فاس ١٩٧٧ ص ١٥ وما بعدها .

(٤) المرجع السابق . بحث بعنوان : المعتزلة في المغرب ص ١٢٠ وما بعدها .

(٥) عن مزيد من المعلومات عن دولة الأدارسة راجع كتابنا : مقالات في الفكر والتاريخ ، الدار البيضاء ، ١٩٧٨ ص ٤٨ وما بعدها .

(٦) عن مفاسد الحكم الفاطمي في المغرب راجع : سيرة الأستاذ جوذر ، القاهرة ١٩٥٤ ، ص ١٤ وما بعدها ، محمود اسماعيل : مغربيات ، ص ٦٣ وما بعدها .

(٧) راجع للمؤلف : مقالات في الفكر والتاريخ ص ٨٥ وما بعدها .

(٨) راجع للمؤلف : بحث بعنوان « سياسة المرابطين الفكرية بين التأييد والتنديد » .

(٩) راجع كتابنا : مغربيات ص ٣٨ وما بعدها .

(١٠) مجهول : كتاب الاستبصار ، الاسكندرية ١٩٥٨ ص ١٩١ ، ١٩٢ .

(١١) راجع : ابن أبي زرع : القرطاس . طبع حجر ص ٨٨ .

(١٢) أنظر : مقالات في الفكر والتاريخ ص ٦٨ وما بعدها .

(١٣) المقدمه ص ٢٧ .

(١٤) عبد الله علام : الدولة الموحدية بالمغرب ، القاهرة ١٩٧١ ، ص ٨٣ .

(١٥) نفسه ص ٥١ .

(١٦) راجع : كامل الشيبي : الفكر الشيعي والنزعات الصوفية . بغداد ١٩٦٦ ، ص ٢٢١ .

(١٧) المراكشي : المعجب ، ط . مصر ، ص ١١٥ .

(١٨) عن هذه القضية راجع : كتابنا : جذور الطائفية في العالم العربي .

(١٩) راجع التفضيلات في دراستنا السابقة عن « سياسة المرابطين الفكرية » .

(٢٠) راجع : سعد زغلول عبد الحميد : محمد بن تومرت وحركة التجديد في المغرب والأندلس ، بيروت ١٩٧٣ ، ص ٣٠ .

(٢١) وثائق موحدية ص ٣١ ، ٣٢ ، المراكشي : ص ١٢١ .

(٢٢) راجع : عباس الجراري : أبو الربيع سليمان الموحدي ، الدار البيضاء ١٩٧٤ ، ص ١٨ .

(٢٣) نفسه ص ١٩ .

(٢٤) أخبار المهدي بن تومرت ، الرباط ١٩٧١ ، ص ٧٨ .

(٢٥) وثائق موحدية ص ١١ .

(٢٦) المراكشي : ص ١٢١ .

(٢٧) نفسه : ص ١٢٥ .

(٢٨) العبر حـ ٦ ص ٢٢٦ ط . بولاق ١٢٨٤ هـ .

(٢٩) عباس الجراري : المرجع السابق ص ٣٣ .

(٣٠) سعد زغلول عبد الحميد : المرجع السابق ص ٢٨ .

(٣١) المراكشي : ص ١٨٨ .

(٣٢) ابن الأثير : الكامل حـ ٨ ص ٢٩٤ .

(٣٣) عباس الجراري : المرجع السابق ص ٣٤ .

(٣٤) أعز ما يطلب ، ط . الجزائر ، ص ١٩٣ .

(٣٥) نفسه ص ٢٣٠ .

(٣٦) راجع : ألفردبل : الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي ـ بنغازي ١٩٦٩ ، ص ٢٧٢ ـ ٢٧٣ ـ ٢٧٦ .

(٣٧) عن مزيد من التفصيلات راجع : محمود اسماعيل : سوسيولوجيا الفكر الإسلامي حـ ١ ط . الدار البيضاء ١٩٨٠ ص ٢٠٣ وما بعدها .

(٣٨) أنظر : عباس الجراري ، المرجع السابق ص ٣٥ .

(٣٩) راجع : الشهرستاني : الملل والنحل حـ ١ ، القاهرة ١٩٥٦ ، ص ٥٧ .
(٤٠) المعجب ص ١٢١ .
(٤١) أعز ما يطلب ص ٢٣٠ .
(٤٢) المرجع السابق ص ٣٤ .
(٤٣) أعز ما يطلب ص ٢٣٤ .
(٤٤) نخب تاريخية : نشر بروفنسال ، باريس ١٩٤٨ ص ٢٣٤ .
(٤٥) سعد زغلول عبد الحميد : المرجع السابق ص ٢٤ .
(٤٦) نفسه ص ٢١ .
(٤٧) راجع : عصمت دندش : الأندلس في نهاية عصر المرابطين وبداية الموحدين - رسالة دكتوراه - مخطوطة - ص ١٩ .
(٤٨) العواصم من القواصم ، مخطوط ، ص ٦٠ ، ٧٠ .
(٤٩) راجع نصوص من ابن الخطيب وابن الآبار توضح صدق هذه الرؤية ، في رسالة عصمت دندش سالفة الذكر ص ١٩ - ٣٧ .
(٥٠) راجع : محمود اسماعيل : مقالات في الفكر والتاريخ ص ٧٤ - ٧٥ .
(٥١) سعد زغلول عبد الحميد : المرجع السابق ص ٣٠ .
(٥٢) المعجب ص ١٢١ .

محتويات الكتاب

مكتبة مدبولي
٦ - ميدان طلعت حرب - القاهرة